OPUSCOLI EDITI

DEL PROFESSORE

ANTONIO CATARA-LETTIERI

OPUSCOLI

EDITI ED INEDITI

DI

ANTONIO CATARA LETTIERI

PROFESSORE INT. DI DIRITTO NATURALE ED ETICA NELLA REGIA UNIVERSITÀ DEGLI STUDII DI MESSINA, PROFESSORE DI FILOSOFIA E DIRITTO NATURALE NEL SEMINARIO ARCIVESCOVILE, PROFESSORE DI FILOSOFIA E DIRITTO NATURALE NEL MONISTERO DEI RR. PP. CISTERCIENSI, DIRETTORE DELLA CLASSE DI LETTERATURA E BELLE ARTI NELLA REALE ACCADEMIA PELORITANA, SOCIO ONORARIO NELLA CLASSE DI LEGISLAZIONE, SOCIO DELLA GIOENIA DI CATANIA, SOCIO ORDINARIO DELLA SOCIETÀ ECONOMICA DELLA PROVINCIA DI MESSINA.

MESSINA

STAMPERIA IGNAZIO D' AMICO

1855

AL

COLLEGIO DECURIONALE DI MESSINA

CHE CON SENNO CIVILE PROVVEDE ALLA PUBBLICA AZIENDA

E

NON TRALASCIA L'INCUORAMENTO PIÙ NOBILE

A PROTEGGERE GENEROSO COLORO CHE INTENDON CALDISSIMI

ALLE BELLE ARTI ALLE LETTERE ALLE SCIENZE

VIVE SEMPRE MAI E FIORENTI

NELLA PATRIA

DELL'ANTONELLO DEL MAUROLICO E DI ALTRI ILLUSTRI

ACCIÒ IN ESSA

I VEGNENTI NON MANCASSERO DI SÌ GLORIOSI MAGGIORI

QUESTE CARTE A PRESERVAMENTO DEI GIOVANI INTELLETTI

DA INVASIONE STRANIERA DI PERNICIOSI ERRORI

FIERAMENTE MINACCIATI

ANTONIO CATARA LETTIERI

COI SENTIMENTI PIÙ VIVI DI PATRIO AFFETTO

OFFRE E CONSACRA.

OPUSCOLI EDITI

DEL PROFESSORE

ANTONIO CATARA LETTIERI

SECONDA EDIZIONE

CON CORREZIONI ED AGGIUNTE

DELLO STESSO AUTORE

MESSINA

STAMPERIA D' IGNAZIO D' AMICO

1854

RIFLESSIONI CRITICHE

SUL SISTEMA PSICOLOGICO

DEL CONTE DESTUTT-TRACY (*)

> La riconoscenza dovuta a questi uomini illustri non distrugge il diritto di rettificarne le Idee, quando si scostano dal vero. Anzi cresce per così dire l'obbligo di censurarli, a misura che è maggiore la loro rinomanza, giacchè questa suole servire di egida agli errori nella mente dei lettori comuni, più capaci di annoverare le autorità che di pesare le opinioni.
>
> M. GIOJA *Nuovo Prospetto delle Scienze Economiche Tom. 1. nella Prefazione.*

È cosa omai notissima somma laude doversi riferire a quegli uomini insigni, nelle cui opere vi è profondo sapere. La qual sentenza, nel vero significato concepita, ci spinge a rendere debiti elogi a meriti cospicui de' Leibnitz, de' Kant, dei

(*) Quest' Opuscolo venne la prima volta in luce nel 1836 pei tipi di Giuseppe Fiumara.

Lock e consorti, ma non ci arresta di notare i loro trascorsi, perocchè la celebrità di un autore non è argomento della sua infallibilità. E, per la verità di ciò che dico, allegar posso le censure che meritamente sonosi fatte alle opere de' sullodati filosofi, censure che se non piacciono a coloro, i quali son pieni di culto superstizioso, piaceranno a coscienziosi amatori del vero, a' buoni filosofi. Chè in filosofia, come in ogni altra cosa, è da fuggirsi la servitù, detestarsi la licenza, ed amarsi quella libertà di ragionare che le opinioni di qualsiasi filosofo sottopone ad una severa critica. Incomincio adunque a dire alcune parole sul sistema delle facoltà dello spirito dell' illustre ideologo Destutt-Tracy.

§. I.

Per Destutt-Tracy le facoltà mentali sono quattro e nella sensibilità concentrate.

Gli Elementi d' Ideologia fruttarono a questo filosofo gran plauso, non solo appo i francesi, ma eziandio in Italia, perocchè il dotto cav. Compagnoni, recando l' opera in discorso nella nostra bellissima lingua, fe in tal modo ricogliere al suo autore nuove lodi. Ma il traduttore fece di più: egli, nella prefazione a bella posta dettata, rende elogi all' ideologo francese, asserendo che completa ed esatta sia la sua Ideologia; ma, per quel che a me ne sembra, in essa veggonsi non pochi errori.

E primieramente il Tracy è di fermo parere, che le facoltà del pensiero sieno quattro, cioè *sensibilità*, *memoria*, *giudizio* e *volontà*, e che sieno *sentire* e null' altro che *sentire*. Ecco le sue parole:

» Ed infatti formare un giudizio vero o falso » è un atto del pensiero; e quest' atto consiste in » *sentire* che vi è una connessione, una relazione » qualunque tra due cose che si paragonano in» sieme. Quando io penso che un uomo è buono, » io sento che la qualità di buono conviene a quel» l' uomo . . . . Pensare adunque è un vedere una » relazione di convenienza tra due idee, è *sentire* » una connessione o relazione. Voi dite pure io » penso alla nostra passeggiata di ieri, quando la » memoria di quella passeggiata viene a colpirvi, » e, dirò così, a toccarvi. In questo caso pen» sare è dunque provare un' impressione di una » cosa passata: è *sentire* una ricordanza. Quando » voi desiderate, quando voi volete qualche cosa, » voi non dite già comunemente parlando: io pen» so, che provo un desiderio, una volontà. Que» sto infatti sarebbe un pleonasmo, una espressio» ne inutile. Non è però meno vero che desidera» re e volere sono atti della facoltà interna che in » generale noi chiamiamo pensiero; e che quando » noi desideriamo o vogliamo qualche cosa, pro» viamo un'interna impressione che chiamiamo un » desiderio o una volontà. In questo caso pensare » è un *sentire* un desiderio » (1).

§. II.

Egli incorre in petizione di principio.

Tali pensamenti, per quanto io sappia, sono stati confutati. Si è detto, e non senza ragione, al Tracy: il giudizio, secondo voi, è sentire, perchè è sentire un rapporto; la memoria è sentire, perchè è sentire una reminiscenza; il desiderio è sentire, perchè è sentire un desiderio o una volontà: al tutto pensare è sentire, perchè è sentire. Ciò è una vergognosa petizione di principio indegna di un filosofo. Qual prova è adunque la vostra? replichiamolo, è un pretto sofisma. Non vi era noto il canone logico: *Definitum non debet ingredi in definitionem?* e voi lo violate, anzi di troppo. Oltre a ciò confondete mai sempre la coscienza delle operazioni spirituali con le stesse operazioni. Conciossiachè egli è vero che lo spirito sente la ricordanza, il giudizio, il desiderio e tutto ciò che avviene entro di sè, ma è un atto della coscienza o senso intimo con cui percepisce tali modificazioni, atto che non può confondersi colle stesse. Voi dunque non ispiegate tutte le facoltà mentali, anzi solo date contezza del sentimento che le svela, immedesimandole con esso. Che cosa sono adunque il giudizio, la memoria, il desiderio? vo' dirlo a viso aperto, il Tracy non lo ha giammai dimostro, avendo considerato un sol lato del pensiero, cioè il sentimento, e tutto intero in questo lato lo ha visto.

§. III.

La sua definizione della relazione non si può conciliare colla di lui dottrina sul giudizio.

Or io, considerando addentro la cosa, veggo che lo stesso autore si oppone a' suoi principî, giacchè definisce la relazione in tali parole:

» La relazione è quella veduta della mente, » quell' atto della nostra facoltà di pensare, per cui » noi avviciniamo un' idea ad un' altra, e le para- » goniamo insieme in una maniera qualunque (2). » Una relazione non è che una veduta della men- » te, e non già una cosa, che per se stessa esi- » sta » (3).

Non imprendo io ad esaminare, se il Tracy intenda parlare delle relazioni logiche, o delle reali, e dimostrare la falsità o almeno la inesattezza della sua definizione (4); mi contento dire con lui: *la relazione è una veduta della mente e non già una cosa che per se stessa esiste :* or, se ciò è vero, con qual diritto egli asserisce, che il giudizio consiste in sentire relazioni ? Se è una veduta della mente, e non già una cosa per se esistente, come si potrà sentire? come potrà essere oggetto del senso ? La sensazione suppone un oggetto esterno che la cagioni, ed a cui corrisponda ; la relazione è veduta dello spirito , è subbiettiva , e però non corrispondente ad alcun oggetto ; dunque non si può sentire, non è una sensazione.

Nè si può difendere l' autore , dicendo che la relazione consista in sentire , perchè svelata dal

sentimento, comprendendo ognuno che in tal modo si confonderebbe la coscienza delle spirituali facoltà colle medesime facoltà, come si osservò nel precedente §, o, che vale lo stesso, si confonderebbe il mezzo conoscitivo colla cosa conosciuta.

Inoltre, se si pon mente alle altre parole dell'autore: *quell'atto della nostra facoltà di pensare, per cui avviciniamo un' idea ad un' altra,* di leggieri si vedrà, la relazione o avvicinamento non essere una sensazione, ma un' operazione con cui si avvicina o riferisce un' idea ad un' altra; stantechè gli obbietti offronsi isolati, separati, e come esistono in natura, quando per lo paragone debbonsi appressare e, per così dire, sovrapporre gli uni agli altri, il che è un atto dell' attività intellettuale.

A ciò si arroge, che la facoltà di giudicare, consistendo in sentire, dovrebbe essere infallibile. Perocchè quando le due sensazioni, dice il Rousseau, sono percepite, la loro impressione è fatta, ciascun oggetto è sentito, i due son sentiti; ma il loro rapporto non è sentito perciò. Se il giudizio di questo rapporto non fosse che una sensazione, e mi venisse unicamente dall' oggetto, i miei giudizî non m' ingannerebbero giammai, poichè *non è giammai falso, che sento ciò che sento* (5).

Restringendo adunque la somma delle ragioni son condotto a stabilire:

1. Che la facoltà di giudicare dal Tracy riposta in sentire, non può conciliarsi colla sua definizione della relazione.

2. Le stesse parole dell' autore dicono chiaro

che nel giudizio vi è un atto, che non è sentire; il che dimostra non essere tutte le facoltà spirituali nel senso concentrate.

3. Se il giudizio altro non fosse che sensazione, dovrebbe essere sempre infallibile.

§, IV.

Il cap. VI. del 1.° vol. è in aperta contraddizione al sensismo del Tracy.

Ma dirò di più. Da per tutto l'ideologo francese dice, e nella formazione delle idee composte massimamente, che per aver le idee concorrono due operazioni dello spirito, quella di *concretare* e quella di *astrarre*, o vogliam dire, sintesi e analisi, comporre e decomporre, senza punto aver presente di aver detto che quattro sieno le facoltà del pensiero, sentire, ricordare, giudicare, volere e null' altro che sentire.

» Quest'operazione della mente, dice il Tracy,
» la quale consiste in radunare parecchie idee per
» formarne una sola, a cui si dà il nome che le
» unisce tutte insieme, viene espressa con una de-
» nominazione propria, ch' è *concretare* in oppo-
» sizione ad *astrarre* ch' è il nome dato all'opera-
» zione inversa . . . . Quest' operazione si chia-
» ma *astrarre*, parola procedente dal verbo latino
» ab trahere, composta dall' altro trahere, pre-
» messa la particola *ab*, quasi trarre da . . . . ,
» perchè nel caso nostro effettivamente da due o
» più idee individuali si trae tutto quello che le

» confonde insieme, rigettando ciò che le distingue,
» e se ne forma un' idea comune » (6).

Parmi vero che le facoltà di concretare ed astrarre, sintesi ed analisi, sieno esistenti nello spirito umano, attalchè se ei ne fosse privo, nulla distinguerebbe, perdendosi tutto in un sentimento confuso. Ma che dirò del Tracy? La sua contraddizione (colla riverenza dovuta a cotant' uomo) è badiale. Perocchè se quattro sono le facoltà del pensiero, come asserire l' esistenza di altre due, *astrarre* e *concretare?* Se nella sensibilità tutte le forze della mente concentransi, in qual modo conciliare l' esistenza di esse facoltà? La potenza di astrarre, come si sa, non è una sensazione, anzi è una operazione alla sensibilità opposta, perchè questa offre gli obbietti composti, confusi, quando quella decompone, separa, divide e rende chiara ogni cosa. Medesimamente la facoltà di concretare o sintesi è una forza dello spirito, colla quale combina gli elementi in isvariate guise; non è perciò nè può dirsi una sensazione. E confondere queste facoltà colle sensazioni, sarebbe dire che le macchine e gli strumenti, che modificando le materie grezze danno le manifatture, sono le materie grezze stesse. Laonde convien osservare, che il Tracy infatuato a trovar nelle facoltà mentali l' unità sistematica, cioè ridurre tutto ad un sol principio, non solo vedeva assimilazioni in cose disparatissime, commetteva asserzioni, ma, che più monta, imbattevasi in manifeste contraddizioni. Tanta è immensa la possanza dello zelo di parte! (7)

E qui giova riflettere, che vedrebbe torto chi

dicesse l' *Astrarre* e *Concretare* non essere facoltà elementari e ridursi alla sensibilità. Il severo analista và immune da tali errori: egli vedendo che dalla combinazione binaria ternaria ec. delle quattro facoltà da esso autore credute elementari non possa rendersene ragione, le riguarda elementari. Difatti sensazioni, ricordanze, giudizî e volontà secondo la sua opinione in sentire limitate, non possono formare le potenze di *Astrarre* e *Concretare*, che, come si sa ed ho dimostro, sono essenzialmente distinte dalla sensibilità.

Ma, se mal non mi avviso, ho letto nella logica del Tracy le seguenti parole:

» So che molti osservatori dell' uomo hanno
» notato assai maggior numero di modificazioni
» della nostra sensibilità, ch' essi hanno creduto do-
» ver distinguere, come sono la *riflessione*, il *pa-*
» *ragone*, l' *immaginazione* ec. Nè io nego che non
» sieno queste cose tanti stati della nostra sensibi-
» lità, ovvero sieno operazioni del nostro pensie-
» ro, le quali realmente differiscono le une dalle
» altre: ma per noi non risultano da esse imme-
» diatamente percezioni di un nuovo genere, che
» noi possiamo chiamare *riflessioni*, *paragoni*, *im-*
» *maginazioni*. Quando io paragono due idee, io
» le sento e le giudico; oppure non fo nulla. Lo
» stesso è quando rifletto. Quando similmente io
» immagino, *non fo che unire differentemente i-*
» *dee che ho già avute: separo le une, avvicino*
» *e congiungo le altre, ne formo nuove combina-*
» *zioni;* ma tutto ciò in virtù di percepirle e di
» giudicarle. Sono esse dunque tante operazioni

» differenti , se così vuolsi, ma non operazioni e-
» lementari e primordiali, poichè ri risolvono tut-
» te in quelle che noi abbiamo osservate. Si tro-
» verà la medesima cosa in tutti i casi nei quali
» si vorrà ben esaminare il fatto. Concludiamo per-
» ciò che noi non facciamo mai altro che perce-
» pire, giudicare, volere » (8).

L' autore qui avrebbe dovuto provare che le due potenze di *Astrarre* e *Concretare* non sono operazioni elementari e primordiali o sia si risolvano in quella di sentire; ma siccome ei dice che l' immaginazione (sintesi immaginativa o fantasia) non è potenza elementare, mentre che il me immaginando separa ed unisce e forma nuove combinazioni, e ciò in virtù di giudicarle e percepirle; si potrebbe perciò dire che l' *Astrarre* e *Concretare* si risolvono per l' autore nella percezione e nel giudizio. E quantunque ciò sia vano, pure trattandosi di un autore, la cui autorità presso il volgo de' lettori, per usar le parole dell' illustre Galluppi, ha la stessa forza della dimostrazione, dirò ciò che per lettori savî ed imparziali, sarebbe meglio tacere.

Pria di tutto il dire che una facoltà, non dando percezioni di un nuovo genere, non sia elementare, è un' asserzione. Imperciocchè fra le potenze intellettive alcune offrono al *Me* gli oggetti de' suoi pensieri, come i sensi, la coscienza, la memoria, altre, le meditative, separando e riunendo producono tutti i tesori dell' intelletto; e sebbene queste non dieno percezioni di un nuovo genere che possano chiamarsi composizioni, decomposizioni, ana-

lisi, sintesi, pure e perchè senza di esse non vi sarebbe intelligenza, e perchè è impossibile risolverle nella sensibilità, sono primordiali ed elementari, almeno rispetto alla stessa facoltà di sentire. Dunque debbe soltanto discutersi, se possano risolversi in altra facoltà.

Per non dipartirmi dal Tracy. « Quando io » immagino, egli dice, non fo che unire differen» temente idee che ho già avute: separo le une, » avvicino e congiungo le altre e formo nuove com» binazioni; ma tutto ciò in virtù di percepirle e » giudicarle ». Io non intendo come l'autore abbia ciò asserito. Veramente colle percezioni l'*Io* non separa nè unisce, anzi se fosse limitato a questa capacità di essere passivamente modificato, non vi sarebbero idee per lui, ed avrebbe un'infinità di sentimenti confusi (vedi il §. IV). Il giudizio poi neppure separa ed unisce, giacchè pel Tracy giudicare è sentire una relazione. Ma si dirà: quando si giudica è mestieri analizzare dal subietto il predicato, e poi farne la sintesi. Al che rispondo: tale obbiezione non può farla il Tracy, perchè il giudizio, secondo lui, è una sensazione di rapporto; e se fosse dallo stesso fatta, direi che il giudizio non è in tal caso facoltà elementare, stantechè si risolve in quelle di *Astrarre* e *Concretare*, le quali in altre non decomponendosi, senza alcun forse sono elementari.

Ha dunque lo spirito umano due facoltà elementari e primordiali, Analisi e Sintesi, o *Astrarre* e *Concretare*, di combinare e decomporre che non son sentire. Più sotto farò un'altra osservazione sul luogo testè citato.

§. V.

Le idee generali ammesse dal medesimo non possono spiegarsi colla sensibilità, nella quale per lui consistono le intellettuali potenze.

È opinione dell' ideologo francese, com' è noto, che le mentali potenze sieno concentrate nella circoscritta periferia della sensibilità; ma ascoltiamo ciò che dice altrove.

» Nè è inutile qui osservare, che essendosi » tratte od astratte certe parti della idea partico- » lare per generalizzarla, quando è divenuta ge- » nerale *non è più esattamente la stessa* che era, » essendo individuale » . . . .

» L' operazione di *Concretare* ci serve per » formarci l' idea delle cose ch' esistono; e quella di *Astrarre* ci serve a comporre *de' gruppi d' idee il modello delle quali non esiste in natura* » (9).

Sopra le quali parole dirò: *Se pensare fosse unicamente sentire, i prodotti intellettuali dovrebbero essere sempre identici alle sensazioni, agli obietti sentiti; e perciò.*

1. L' idea generale, che non è più esattamente la stessa ch' era, essendo individuale, il modello della cui idea non esiste in natura, verrebbe meno;

2. Impossibili sarebbero i rapporti, che, per esso autore, sono vedute della mente, e non già cose che per se stesse esistono;

3. Effettivar non potrebbonsi quelle nuove combinazioni operate dalla immaginativa. Le quali co-

se ammesse dal Tracy, cioè rapporti, idee generali, prodotti della immaginazione, essendo diverse dagli oggetti della sensibilità, e per legittima illazione non spiegabili mercè di essa, è l'autore costretto, suo malgrado, ad ammettere altre facoltà ben distinte dalla sensibilità, onde rendere ragione di questi fenomeni intellettuali.

§. VI.

L'uomo, per esso autore, si distingue dai bruti per la facoltà di Astrarre, *di che è dotato, idea contraddittoria ai suoi principî.*

Nè metterei fine a queste qualsiano riflessioni, se tutti volessi scrivere i pensieri che alla mia mente affanciansi; e dirò pertanto un' osservazione, chè il farne trascorrere l' occasione sarebbe colpa.

Tracy che sì spessamente asserisce, che pensare è formato da quattro potenze, cioè sentire propriamente detto, ricordarsi, giudicare, volere, e null' altro che sentire, nella sua grammatica così s' esprime:

» Penso adunque che ciò che manca agli a-
» nimali, sia la capacità d' isolare un' idea parzia-
» le, di distaccare una circostanza da un' impres-
» sione totale e composta, di separare un sogget-
» to dal suo attributo, di *Astrarre* in somma e di
» *Analizzare*. E ciò fa che il loro linguaggio non
» sia mai se non una serie di interiezioni e di pro-
» posizioni implicite. Ecco tutto quello che costi-
» tuisce tutta la differenza tra gli animali e noi (10).

Non è questa una contraddizione? Al certo portare opinione che le facoltà del pensiero sien quattro, sentire, ricordarsi, giudicare e volere, e poi dire che l' altissimo intendimento dell' uomo si differisce dalla corta intelligenza dei bruti, perchè quello è munito della facoltà di *Astrarre*, è pronunziare una contraddizione. Medesimamente ciò non può affatto conciliarsi colla sola nuda sensibilità di che, secondo lui, è dotato l' uomo; stantechè se pensare fosse sempre mai sentire, io non so in qual modo potrebbe all' umano intelletto concedersi l' *Astrarre*, operazione che non è spiegabile per la sensibilità, sendo il suo officio di separare, analizzare, e dividere: il che è tanto diverso dalla sensibilità, quanto lo è l' attività dalla passività.

§. VII.

Riassunto delle Riflessioni Critiche.

Pertanto, pria di porre fine a queste riflessioni, credo non sarà discaro al lettore il conoscere ad un colpo d' occhio le opinioni del Tracy e le mie osservazioni; cosicchè rendendo simultaneo ciò che nel discorso è successivo, cogliere nel tempo stesso i vantaggi dell' analisi e della sintesi.

Opinioni del Sig. Tracy	*Osservazioni critiche.*
I.	I.
Le facoltà del pensiero sono quattro: sentire propriamente detto, ricordarsi, giudicare, volere, tutte e quattro nella sensibilità concentrate.	Niuna ragione adduce il Tracy, e, quel che ch' è di peggio, con una vergognosa petizione di principio asserisce che pensare è sentire, perchè è sentire. Confonde spesso il sentimento delle facoltà colle stesse facoltà.
II.	II.
Il giudizio consiste in sentire relazioni. La relazione è quella veduta della mente, quell' atto della nostra facoltá di pensare per cui avviciniamo un' idea ad un' altra, e le paragoniamo insieme in una maniera qualunque. Una relazione non è che una veduta della mente, e non già una cosa che per se stessa esista.	1.° Asserendosi coll' autore che la relazione sia veduta dello spirito, e non già una cosa che per se stessa esista, non può il giudizio consistere in sentire relazioni, queste non essendo realità nelle cose sentite. 2.° La definizione della relazione mostra eziandio che nel giudizio evvi l' avvicinamento o Sintesi, che non è sentire; e perciò falso che le facoltà dello spirito sieno quattro, falso che si concentrino tutte nella sensibilità. 3.° Se fosse il giudizio una sensazione, i giudizï dell' uomo sarebbero infallibili, come sennatamente ha detto Rousseau.
III.	III.
La formazione delle idee è dovuta a due facoltá, *Concretare* ed *Astrarre.*	L'autore è in aperta contraddizione coi suoi principï. 1.° Perchè le facoltà dello

Opinioni del Sig. Tracy.

Osservazioni critiche

spirito non saranno quattro, ma sei.

2.° Pensare non sarà sempre sentire, e null'altro che sentire, giacchè due forze vi sono di natura distinte dalla sensibilità, *Concretare* ed *Astrarre*, Sintesi ed Analisi, le quali non decomponendosi in altre facoltà, sono primordiali ed elementari, almeno rispetto al sentire.

IV.

L' idea divenuta generale non è più esattamente la stessa ch'era essendo individuale. La facoltà di Astrarre ci serve a formare dei gruppi di idee, il modello delle quali non esiste in natura. Il rapporto è una veduta dello spirito, e non già una cosa che per se stessa esista.

Quando io immagino, non fo che unire differentemente idee che ho già avute: separo le une, avvicino e congiungo le altre, ne formo nuove combinazioni.

IV.

Le idee generali, i rapporti, i prodotti della immaginativa, essendo diversi dagli oggetti della sensibilità, e non spiegabili perciò per essa, è mestieri, onde esser conseguente, ammettere altre facoltà distinte dalla sensibilità.

V.

La differenza intellettuale fra l'uomo ed il bruto si è, che il primo in preferenza del secondo è dotato della ca-

V.

Portare opinione che le potenze dello spirito sieno quattro, sensibilità, memoria, giudizio, volontà ed in sen-

Opinioni del Sig. Tracy.	*Osservazioni critiche.*
pacità d'isolare un'idea parziale, di distaccare una circostanza da un' impressione totale e composta, di separare un soggetto dal suo attributo, di *Astrarre* in somma e di *Analizzare*.	tire riposte, e dire che l'intelletto dell'uomo si distingue da quello del bruto, perchè il primo è esclusivamente fornito della facoltà di *Astrarre*, si è pronunziare una palpabile contraddizione. La potenza di Astrarre è elementare e diversa essenzialmente dalla sensibilità: dunque le facoltà del pensiero non saran più quattro, nè tutte sentire.

Queste sono le principali mende, che il mio ingegno ha potuto scovrire nel sistema delle facoltà dello spirito del Conte Destutt-Tracy. E non mi resta a dir altro, che l'illustre ideologo francese fu trascinato dalla sua erronea idea, cioè che le facoltà dello spirito sieno quattro, e tutte dall'angusta sfera della sensibilità circoscritte.

ANNOTAZIONI

(1) Ideologia Par. I. Cap. I.

(2) Op. cit. Par. I. Cap. IV.

(3) Op. cit. Par. I. Vol. II. Cap. XVII.

(4) Ho detto *mostrarne la falsità o almeno la inesattezza*, perchè le relazioni, come tutti sanno, essendo di due modi, si potrebbe dire: di quali relazioni egli parla? delle reali, o delle logiche? Se delle prime, và errato, dappoichè non sono vedute dell' *Io*, o, come dicesi, subiettive, ma reali od oggettive.

Ma parla egli forse delle seconde, cioè delle relazioni logiche? Sì, dirà taluno, ed il vocabolo *veduta* sembra ciò confermare. Peggio; perocchè il giudizio non consiste sempre in percepire cotali attinenze, ma eziandio si versa sulle relazioni reali; di che la definizione del Tracy, essendo generale, sarebbe inesatta. E ciò basti onde mostrare la falsità, o almeno inesattezza di esso autore.

Credo utile avvertire, che in tutta l' opera del Tracy campeggia un errore, cioè che avere due sensazioni sia lo stesso che compararle; errore oggimai con somma penetrazione da un esimio filosofo confutato; perciò io mi dispenso farne parola. — (Gall. Elem. di Filos. V. 2. Cap. X. Sagg. Filos. V. 1. Cap. 2. §. 32).

Parimenti si avverta, che il Tracy confonde il desiderio colla volontà; distinzione che era stata giudiziosamente conosciuta dal celebre filosofo inglese Giov. Locke. (Essai Philosophique Liv. II. Chap. XXI. §. 29), ed il nostro profondo Galluppi ha fatto eco al sullodato filosofo (Sagg. Filos. Vol. III. Cap. 5. § 34. — Elem. di Filos. Vol. II. Cap. 6. §. 44. Filos. della Volontà. Vol. I. Cap. II. §. XI.)

come pure il dotto Pezzi nelle sue Lezioni di Filos. V. II. Quindi prego il lettore di consultare i luoghi citati.

(5) Emil. Liv. IV.

(6) Op. cit. Vol. I. Cap. VI.

(7) Piacemi accennare un mio pensiero onde far vedere la impossibilità in che furono i filosofi di ridurre tutti i fatti dello spirito alla sensazione. Tracy, che disse pensare esser tutt' uno che sentire, ha, siccome ho osservato, incorso in contraddizione ammettendo le facoltà di *Astrarre* e *Concretare*. Or Elvezio che pure insegnò le potenze della mente esser due, sensibilità fisica e memoria (la quale è per lui sensazione continuata ma indebolita), ammise due facoltà, quella di decomporre, e di ricomporre gli oggetti, e di poterne creare de' nuovi non aventi esistenza in natura. (De l'Homme Set. VIII. Chap. 19); e perciò contraddisse sè stesso. (Vedi Galluppi Filos. della Volontà Vol. I. Cap. III. §. 28). Ma che dirò dell' illustre Condillac? Le sennate critiche da valentuomini prodotte, ed in ispezialità dal Laromiguiere e Galluppi, fan chiara fede dell' erroneità della sua *sensazione trasformata*. Nella sua logica pertanto leggo le seguenti parole:

» Quando colla riflessione osservate si sono le qualità,
» per cui gli oggetti differiscono, si possono, colla medesima
» riflessione, *raccogliere in un solo le qualità, che sono se-*
» *parate in molti*. A questo modo un poeta si forma, per
» esempio, l'idea di un eroe che *non ha mai esistito*. Al-
» lora le idee che uno si forma, sono immagini che non
» *hanno realità se non nello spirito*, e la riflessione che
» forma queste immagini, prende il nome d' immaginazio-
» ne. (Cap. VII.) ».

Quando il filosofo è mosso dallo zelo di parte, vede nei fatti similitudini non esistenti, trascura cose importantissime, e fa violenza a tutto onde tenersi dietro a quell' idea, che tanto lo signoreggia. Così Condillac, il quale vuol darci ad intendere che la potenza di sentire contenga tutte le altre facoltà dell' anima, sogna che l' immaginazione sia

sensazione, senza por mente che questa non può render ragione di quella. E invero se questa facoltà *raccoglie in un solo oggetto le qualità che sono separate in molti*; se con questa potenza *il poeta si forma l' idea di un eroe che non ha mai esistito ; se i prodotti di essa non hanno realità, se non nello spirito,* come potrà dirsi sensazione? Questa ha un oggetto corrispondente, e le idee effetti della immaginazione non hanno realità, se non che nell' animo ; più, per aver luogo una sensazione si richiede l' azione di un corpo su l' organo, quando per ottenere gli effetti della immaginativa è mestieri, oltre le sensazioni, cc. l' azione di raccogliere, combinare, concretare, sintesizzare, il che dinota la riunione operata dalla mente. Dire adunque che la collezione dello intelletto sia sensazione, è dire che l' azione dell' operajo è la stessa materia bruta.

Nè monta il dire, che secondo il Condillac le operazioni dello spirito altro non sono che sensazioni trasformate; giacchè in tal caso è forza ammettere cause, mezzi, facoltà che operino siffatta trasformazione, e la differenza allora fra me e lui sarà poca o nulla.

In fine fra i caldi ammiratori del sensualismo non è l' ultimo il chiarissimo fisiologo Richerand, il quale ne' suoi Elementi di Fisiologia fa la seguente riflessione.

» Quantunque Condillac abbia detto in molti luoghi del-
» le sue opere che tutte le operazioni dell' anima non sono
» che la sensazione stessa, la quale si trasforma differente-
» mente ; che tutte le facoltà son rinchiuse in quella di
» sentire; la maniera con cui egli ha analizzato il pensiero,
» lascia tuttavia molti dubbi ed incertezze sul vero caratte-
» re e sull' importanza relativa di ciascuna delle sue facoltà.
» Il merito di dissipare le tenebre, che oscuravano ancora
» questa parte della Metafisica, era riservato al sig. Tracy.
» Gli elementi d' Ideologia che egli ha pubblicati non ha
» guari, non lasciano nulla a desiderare su quest' oggetto.
» (T. 2. Cap, VII. Ediz. di Firenze) ».

Ma, colla riverenza a sì valente autore dovuta, mi sia permesso il dire alquante parole. Il Sig. Richerand è dun-

que d'avviso, che il sistema delle facoltà del pensiero del Tracy nulla lasci a desiderare: ma ciò è vero? credo che le mie poche riflessioni abbiano messo a vivo lume gli errori del Pari di Francia. E poi l'analisi, che il dotto fisiologo dà dell'umano intendimento, dimostra che tutto sia sentire? Mai no. Eccone il perchè. Per esser breve al possibile, nulla dico delle espressioni da lui usate parlando dell'attentiva facoltà, cioè « potenza di concentrare le facoltà intellettuali sullo stesso oggetto » ed altrove la dice « raccoglimento dell'anima » con le quali parole, come ognun vede, non può l'attenzione riguardarsi una sensazione; ma trascriverò soltanto ciò che egli dice dell'immaginazione.

» Questa facoltà creatrice porta il nome d'immagina-
» zione; se inventa de' mostri avviene dacchè il cervello po-
» tendo associare unire combinare, le riproduce in un ordi-
» ne di non naturale successione, le associa a capriccio, e
» dà luogo a non pochi falsi giudizi ». (Tom. 2. Cap. VII.)

Che intende qui il chiaro autore? Che in noi evvi una forza combinatrice, che associa, lega, unisce le idee. E può questa potenza confondersi col sentire? A me pare di no. Ometto la dimostrazione per non ripetere le idee dette contro Tracy e Condillac (Vedi §. IV.) e sicuro che il savio lettore potrà di leggieri farne l'applicazione. È forza quindi dire che nell'umana mente, restringendomi a considerar l'argomento in relazione alle cose sensibili e nient'altro, debbonsi distinguere tre cose: sentimenti, facoltà, idee, cioè materiali, macchine o strumenti, e manifatture. I sentimenti non sono idee, ma lo addivengono mercè l'azione della facoltà, come le materie grezze non son manifatture, ma si fan tali per le macchine: le idee non sono facoltà, ma effetti di esse, cioè hanno origine dall'azione delle potenze sui sentimenti, appunto come i prodotti d'industria sono diversi dalle macchine lavoratrici ec. Asserire dunque, come fecero i sensualisti, che le sensazioni sono idee o facoltà, si è dire che le materie grezze sono manifatture o macchine, si è confondere tutto.

Dalle quali cose parmi, che il Richerand vada errato.

1.° Stimando esatta l' Ideologia del Tracy , e massime l' analisi delle facoltà dell' anima , nella quale stanno molti errori.

2.° Perchè egli non prova che tutto sia sentire , anzi ammette l' immaginativa, che non è sentire.

Queste riflessioni faranno ad evidenza conoscere , che i più celebri sensualisti sono stati nell' impossibilità di sostenere il loro sistema. Tanto è assurdo che tutte le forze dello spirito si concentrino nella sensibilità !

Per mostrare ancora, sino a qual segno sia stato spinto lo zelo di parte in quell' epoca , rispetto alla filosofia della sensazione , ci faremo a trascrivere una scena avvenuta alla Scuola normale.

» Cette philosophie dominait alors avec une puissance
» qui en faisait comme une religion ; elle était non seule-
» ment la vérité, mais toute la vérité : ses nombreux disci-
» ples n' admettaient pas qu' il y eût possibilité à croire en
» quelque autre symbole philosophique ».

» Le spiritualisme essaya pourtant d' une timide récri-
» mination. A cette école , les éléves avaient le droit d' in-
» terpeller les professeurs, soit pour les combattre, soit pour
» leur demander de plus amples explications : un jour par
» semaine était réservé à ses débats. Or , parmi les audi-
» teurs de Garat , se trouvait ce fameux Saint-Martin , au-
» teur mystérieux de tant d' ouvrages mystiques, traducteur
» et commentateur de Jacob Boehm , celui que M. de Mai-
» stre a nommé le plus élégant des théosophes modernes ,
» et probablement seul alors à oser professer en France
» une autre philosophie que celle de Condillac. Saint-Martin
» eut d' abord quelque peine à se faire au langage du jour.
» La langue du matérialisme ne ressemblait en rien à celle
» parlée dans ces hautes sphères de la spéculation où l'empor-
» tait son génie. Enfin, le professeur ayant amèrement blâ-
» mé cette célèbre proposition de Jean-Jacques : *La parole*
» *semble avoir été fort nécessaire à l' institution de la paro-*
» *le.* — Saint-Martin, de son banc, et du melieu de la fou-
» le, entreprit la défense de Rousseau. Profitant de l' occa-

» sion, il défendait de même, contre une autre attaque du
» professeur, la doctrine de Hutchesson sur le sens moral.
» Mais le débat ne tarda pas à devenir plus important, le
» dialogue suivant s'engagea entre l'élève et le professeur :
» *Vous paraissez vouloir*, disait ce dernier, *qu' il y ait dans*
» *l'homme un organe d'intelligence autre que nos sens exté-*
» *rieurs et notre sensibilité intérieure?* — *Oui*, citoyen. —
» *Un organe d' intelligence?* — *Oui, citoyen.* — *Vous avez*
» *pour doctrine que sentir le choses et les connaître sont des*
» *choses différentes?* — *J' en suis persuadé.* — *Cependant,*
» *lorsque je reçois en présance du soleil les sensations que*
» *me donne cet astre éclatant qui échauffe et qui éclaire la*
» *terre, est-ce que j' en connais autre chose que le sensations*
» *mêmes que j' en reçois?* — *Vous sentez les sensations;*
» *mais le réflexions que vous ferez sur le soleil, mais* ... (1)

» Saint-Martin aurait eu sans doute bien d' autres *mais*
» à ajouter ; mais le professeur, prenant tout à coup un
» ton solennel : *Ce qu' il importe d'abord de dire, c'est que*
» *par cette doctrine dans la quelle on suppose que nos sen-*
» *sations et nos idées sont de choses différentes, c'est le pla-*
» *tonisme, le cartésianisme, le mallebranchisme que vous res-*
» *suscitez. Quand on a une foi, il est beau de la professer,*
» *il est beau de la professer du haut des toits; mais il n'*
» *est pas bon de porter une foi dans la métaphysique com-*
» *me en physique. La philosophie observe les faits, elle les*
» *classe, elle les combine, mais elle ne s'écarte jamais des*
» *résultats immédiats, soit dans leur simplicité, soit dans*
» *leur combinaison. Ce n' est point là le procédé de Malle-*
» *branche et de Platon : l'un et l'autre supposent dans*
» *l'homme des agens qui ne nous sont connus par aucun fait*
» *sensible, et des faits qui ne nous sont connus par aucune de*
» *nos sensations. De pareils agens sont précisément de ces*
» *idoles qui ont obtenu si long-temps un culte superstitieux*

(1) Débats, t. 3, p. 18.

» *de l' esprit humain, de ces idoles dont les écoles étaint les*
» *temples, et dont Bacon le premier a brisé les statues et*
» *les autels. Ce serait* UN GRAND MALHEUR *si, à l' ouverture*
» *des écoles normales e des écoles centrales, ces idoles pou-*
» *vaint y pénétrer: toute bonne philosophie serait perdue,*
» *tous les progrès des connaissances seraient arrêtés, et c' est*
» *pour cela que je regarde comme* UN DEVOIR SACRÉ, *dans*
» *un professeur de l' anayse, de traiter ces idoles avec le*
» *mépris qu' elles méritent* » (1).

» Peu de minutes avant cette terrible conclusion, il s'
» en était fallu de fort peu que la question ne fût mise aux
vois. *Nous sommes rassemblés ici en tres grand nombre, di-*
» *sait le professeur, nous sommes deux ou trois mille per-*
» *sonnes; je vous invite donc, citoyens, à vous recueillir au*
» *fond de vos ames, et à vous demander si les sensations*
» *que vous avez reçues et gardées de la chaleur, de l' éclat*
» *et du mouvement apparent du soleil, et la connaissance de*
» *cet éclat, de cette chaleur, de ce mouvement, sont pour*
» *vous deux choses differents, ou si elles ne sont pas une*
» *seule et même chose sous deux points de vue et sous deux*
» *dénominations* (2). La majorité était, sans aucun doute,
» au professeur; Saint-Martin aprés avoir répété sa profes-
» sion de foi, n' eut plus qu' à se rasseoir, bien dûment
» convaincu de platonisme, de cartésianisme, de mallebran-
» chisme. Ainsi condamné, Galilée, agenouillé pour confes-
» ser erreur ce qu' il savait vérité, se releva pour pronon-
» cer le fameux *e pur si muove; et pourtant*, dit Saint-
» Martin en se rasseyant, *les sensations que je reçois du so-*
» *leil et l' idée que j' ai de cet astre n' en sont pas moins*
» *deux choses éménement différentes; et pourtant il y a,*
» *autre les impressions éparses de chaleur, d' éclat, que je*
» *reçois, l' impression complexe où se trouvent confondues*

(1) Débats. t. 3. p. 21.
(2) Debats, t. 3, p. 21.

» *toutes ces impressions de détail par une faculté tout autre*
» *que la sensibilité qui a reçu celles-ci* ».

» La question mise aux voix, et résolue dans le sens du
» professeur, n' eût pas été un des moins singuliers épiso-
» des de l' histoire des assemblées délibérantes ».

Histoire de la Philosophie Allemande depuis Leibnitz jusqu' a Hegel. — Par le Baron Barchou de Penhoen Tom. 1. liv. III.

(8) Op. cit. P. III. Vol. I. Cap. 3.

(9) Op. cit. Par. I. V. I. Cap. VI.

(10) Op. cit. P. II. Vol. I. Cap. I.

CENNO (1)

SUGLI ELEMENTI DI FILOSOFIA

DEL BARONE PASQUALE GALLUPPI

L'Italia deve oltre modo superbire dacchè il Barone Pasquale Galluppi diè in luce le sue opere filosofiche, e massime il Saggio sulla Critica della Conoscenza; la quale opera fa chiarissima fede che la sventura patria del Galilei, Filangeri, Beccaria e tanti altri, non lo è meno di filosofi profondi e potentissimi. E son ben note le lodi con che è stato levato a cielo. Veramente è d'uopo non aver senno per non conoscere la profondità di questo italiano: e chi, dopo aver meditato le opere dei grandi sapienti italiani e stranieri, non ammirerà il merito di cotant' uomo? Ma se ciò è vero, come è verissimo, mi sia lecito il dire alcune parole sugli Elementi di Filosofia (2.da edizione) di questo esimio autore.

(1) Questo opuscolo venne in luce la prima volta dai tipi di G. Fiumara nel 1836.

§. I.

Logica Pura.

Il primo volume con che egli dà cominciamento agli elementi di Filosofia si è la *Logica Pura*, operetta che sola, se non ne avessimo altre, basterebbe a farci dedurre il suo profondo ingegno; perciocchè in essa veggonsi risoluti ardui problemi, e una raccolta intellettuale di preziose verità in varî autori sparse. Egli nel primo capitolo stabilisce la sennata distinzione fra conoscenze pure ed empiriche (1), dalla quale inferisce la differenza fra logica delle idee e quella dei fatti, cioè fra la logica del matematico e quella del filosofo.

Il secondo capitolo è pure pieno di sostanziose dottrine. L'esame delle verità *primitive a priori*, la confutazione della Kantiana dottrina, la quale stima esservi giudizî *sintetici a priori* che non solvonsi nel principio di contraddizione, tutte le altre riflessioni sulle definizioni sono con molto sagace discernimento discusse.

Ammiro nel terzo capitolo l'analisi che dà del raziocinio. L'autore volgendo in pensiero l'insufficienza dell' esame de' filosofi su quest' atto mentale, da profondo analista dimostra come un giudizio si deduca da un altro giudizio, e quanti giudizî sieno necessarî per formare un raziocinio. E questa sua analisi debb' esser tanto gradita a' pensatori, quanto più si chiami al pensiero esser le teorie di Locke e Condillac imperfettissime. Difatti nessuno, io credo, potrà esser soddisfatto in udire

che Locke reputa istruttiva quella proposizione che non è contenuta, nè identica con un' altra, ma che è una conseguenza necessaria di essa. Invero il filosofo inglese avrebbe dovuto provare, come avviene che un' idea che non è racchiusa in un'altra, possa affermarsi di quest' altra; egli dice che ciò può farsi perchè la seconda è una conseguenza necessaria della prima; ma per l' appunto si cerca, come l' idea B che non è racchiusa nell' idea A, possa dirsi una conseguenza di A. Se fra le due idee A, e B non vi è alcuna relazione d' identità, lo spirito non si vede come possa legarle insieme. Nè può saziare la mente la dottrina Condillachiana, cioè che la dimostrazione altro non sia che una serie di proposizioni perfettamente identiche, e solo differenti nell' espressione, perchè ciò supposto non si può comprendere in qual modo il raziocinio estenda la sfera delle nostre conoscenze.

L' autore fa eziandio conoscere in questo Catolo III. i due uffici del raziocinio, e ciò con molta evidenza; come del pari mi piace oltremodo la soluzione da lui data del problema relativo all' istruzione del raziocinio, vale a dire in qual modo il raziocinio puro poggiato sull' identità è istruttivo; problema che, se mal non mi avviso, è nei *desiderata* del celebre Degerando, ed ingenuamente dico che il Sig. Galluppi lavorando da filosofo lo ha con molta soddisfazione risoluto. Stimo convenevole l' avere aggiunti a questa 2.ª edizione alcuni §§. perchè danno maggior lume alla dottrina del raziocinio.

Dopo d' aver egli considerato il raziocinio nel

pensiero, viene nel Capitolo IV. a considerarlo nella parola. Fa un bastevol cenno de' modi di argomentare; poscia espone la dottrina del Tracy, il quale opinava il sorite esser il modo naturale di ragionare, e che il sillogismo debba ridursi al sorite e non già questo al sillogismo. Debbo qui dire che il Galluppi in questa 2.ª edizione con non poca nettezza dà a conoscere la opinione dell' ideologo francese. Che dirò della critica al Tracy fatta? È eccellente, e veramente degna dello spirito che l' ha dettata. In essa chiaramente si scorge l' equivoco preso dal Tracy, cioè di aver confuso idee elementi del giudizio, col giudizio stesso; il che lo condusse a confondere l'ordine della deduzione delle idee con quello della deduzione delle conoscenze; ed è ancora evidente come il sorite vada dall' universale al particolare, e non già viceversa, e perciò il sorite al raziocinio si risolva.

In questo Capitolo IV. fa un leggerissimo tocco delle regole sillogistiche, ed i §§, a questa edizione apposti suppliscono alla mancanza della prima.

In quanto all' ultimo Capitolo di essa logica, il quale ha per iscopo il metodo, per me credo che il sullodato filosofo siasi bene internato nelle leggi dell' analisi e sintesi, ed il §. 56 di cui questa edizione è adorna, è molto acconcio per mostrare le leggi dei due metodi. Giudico pure sennatamente inseriti in questo luogo gli altri §§. sui mezzi logici di passaggio da una proposizione nota ad un' altra ignota. Un' altra lode finalmente è d' uopo riferire al Sig. Galluppi. Egli comincia lo

studio dell'umana intelligenza non dall'origine delle idee o dalle facoltà dell'intelletto, cioè dallo stato primitivo della mente, ma dalle conoscenze, vale a dire dallo stato attuale; e quanto questo metodo sia esatto e possa influire al perfezionamento della scienza, lo han bene dimostrato insigni ideologi (2).

§. II.

Psicologia.

In questo volume l'autore analizza le facoltà dell'anima umana. Discute nel primo Capitolo la quistione della percezione del *me*, esponendo lo stato della quistione, le opinioni de' filosofi (e bene le ribatte) e con gran sagacità stabilisce la coscienza di ogni sensazione esser congiunta colla percezione del *me*. Avrei desiderato che l'autore nel §. 6. avesse spiegato come per Condillac l'*Io è la collezione delle modificazioni che ciascuno prova*; stantechè nel §. 5. si legge che, secondo questo filosofo, una prima sensazione non dà alla statua la percezione del proprio essere, immedesimandosi essa colla seusazione, ma come poi la statua ha il sentimento dell'*Io*, non si vede.

Il secondo Capitolo è del pari una chiara e sottilissima disquisizione della percezione del *fuor del me*: stato della quistione, pareri de' filosofi, confutazione di essi, ragioni che sono la base della di lui opinione, son cose tutte profondamente condotte. È per lui ogni sensazione oggettiva, o sia la percezione di un incognito.

Passa nel III. capitolo a discorrere sull'Analisi. Mi vanno a sangue i §§. 20 e 22. che ho letto nella presente edizione ; specialmente il §. 22. era indispensabile, perchè un' opera in cui tanto e sì bene si ragiona delle facoltà dello spirito, è cosa alcerto non buona esser mancante della definizione di facoltà. Medesimamente penso dei §§. aggiunti al IV. capitolo, nel quale l' autore svolge le leggi dell' immaginazione.

Nè meno eccellente è il V. capitolo in che l' autore discorre della *Sintesi*, ossia *facoltà di riunire le percezioni che l' analisi avea separate*. Fa vedere ch' essa è di tre specie : reale , ideale , ed immaginativa. La prima unisce elementi reali di un oggetto reale, e gli unisce perchè uniti sono offerti dal senso interno, o dal senso esterno ; e tali elementi possono essere congiunti o colla relazione che è fra la causa e l' effetto , o con quella che esiste tra il soggetto e i modi, attinenze che sono *reali*, *oggettive*, *essenziali*. Dalla seconda provvengono le relazioni d' identità e diversità , che dall'autore sono stimate soggettive , ossia viste dell' intelletto ; come pure con essa sintesi ideale si formino le idee universali , le quali sono esistenti nella mente , e non come han creduto tortamente Elvezio, Robinet ec. soli vocaboli. Suddivide , in questa edizione , la sintesi ideale in oggettiva e soggettiva: quella fa conoscere le relazioni logiche fra gli oggetti reali , questa le stesse relazioni fra le nostre idee. La sintesi immaginativa è *la facoltà di riunire in una percezione complessa*, *alla qua-*

le non corrisponde alcun oggetto naturale, diverse percezioni, che hanno ciascuna un oggetto naturale. La suddivide in *Civile* e *Poetica*, mostrando come i prodotti di quella si possono effettivare dall' opera dell' uomo, mentre quelli della seconda specie nascono dal pensiero, e son diretti allo stesso pensiero. Con questa *sintesi immaginativa poetica* personifica il poeta gli accidenti naturali, anima la natura materiale, e crea in tal modo piaceri per l' immaginazione. Non debbo quindi tacere, che questo capitolo è da vero maestro toccato, e nessuno, per quanto io sappia, ha così ottimamente ragionato su tal forza combinatrice dell' intelletto. Potrei ancora dire le relazioni che hanno alcune di queste dottrine della sintesi colla realtà dello umano sapere, ma dirò bensì che questo capitolo e quello dell' analisi sono all' imparziale e saggio lettore una prova della futilità del sensismo.

Tien parola nel sesto capitolo del desiderio e della volontà, e distingue con Locke l' uno dall' altra; pure mette distinzione fra *volere* e *deliberare*. Nel settimo capitolo si trattiene sulla memoria, reminiscenza e dimenticanza, incominciando a dimostrare che le sette facoltà da lui ammesse sono elementari.

Or io osservo il numero delle facoltà elementari che, secondo l' illustre autore, giungono a sette, cioè sensibilità, coscienza, desiderio, volontà, analisi, sintesi, ed immaginazione, non è esatto. Egli ha veduto che il desiderio non è, giusta la di lui dottrina, facoltà elementare o primordiale, giacchè in questa seconda edizione ha detto « può

non dimeno eccettuarsi il desiderio, il quale, secondo la dottrina che spiegheremo nel quinto volume, essendo uno stato misto dall'anima, può spiegarsi col concorso di altre facoltà ». Son dunque le potenze elementari, secondo il nostro filosofo, sei e non sette. Nei luoghi in che si legge dunque che le potenze elementari dello spirito son sette, io credo che debbe correggersi e dirsi sei.

Buone osservazioni si leggono nell' VIII. capitolo dove il filosofo discorre sui sogni: ma il §. 56. a questa edizione aggiunto non mi soddisfa interamente. Il chiarissimo autore in questo §. si propone discutere, se lo spirito possa nel sonno esser privo d' ogni pensiero; confuta poi l'opinione di Locke, e si dichiara pel parere di Cartesio e Leibnizio, cioè tien dietro a' sostenitori del perenne pensiero. Trascrivo le ragioni da lui addotte in conferma della sua opinione.

» Il sentimento del *me* sensitivo di un *fuor*
» *di me* non ci abbandona giammai nella veglia,
» e ne' sogni; su qual motivo, lo faremo noi ces-
» sare in un sonno profondo? Non mancano cer-
» tamente allo spirito, in questo stato, gli oggetti
» di questo sentimento: l' *io* è presente a se stes-
» so: egli è unito al proprio corpo, e questo non
» si sottrae all' azione de' corpi stranieri su di es-
» so. Noi non abbiamo idea di uno stato dell' a-
» nima nostra, che sia diverso dal pensiere. Ri-
» guardare l'anima come priva di qualunque pen-
» siere si è riguardarla in uno stato di morte;
» stato che mi sembra impossibile ».

Perchè l' *Io* è presente a se stesso, e perchè

egli è unito al corpo, che non si sottrae all'azione de' corpi, l'anima nel sonno profondo ha il sentimento di sè e de' corpi: così ragiona il Sig. Galluppi. Ma è facile conoscere che ciò ch' egli dice è senza base. Dacchè l'anima ha origine è presente a se stessa; dunque la quistione se l'anima alla prima sensazione percepisca se stessa (quistione da lui con tanto senno discussa) è inutile, giacchè essa sempre percepisce se medesima, perchè a se stessa sempre è presente. Il dire poi che l' *Io* è unito al corpo che non si sottrae all' azione de' corpi, è nulla dire; giacchè per sentire si richiede non solo l'azione degli oggetti sul fisico, ma ben anco che gli organi di questo sieno idonei alla loro funzione: e tale idoneità, come si sa, manca agli organi dei sensi che sono, nel sonno profondo spezialmente, in un perfetto riposo.

Il capitolo IX, che ha per iscopo gli abiti intellettuali, è lavorato da eccellente maestro. Ho letto con sommo piacere, in questa seconda edizione, come di tutti gli abiti intellettuali non se ne possa rendere ragione colla rapidità di alcune associazioni, come la memoria si perfezioni coll' esercizio, l'effetto della ripetizione degli atti sulla sensibilità, e, quel che più ammiro, l'esposizione e confutazione dell'opinione de' filosofi relativa a' giudizî abituali e rapidi, che trasformando le nostre sensazioni, fuori di noi le trasportano. È all' ultimo grado di convincimento recato, che l'abito non può produrre una facoltà che non si ha dalla natura; verità ch' è feconda di molte illazioni.

L' ultimo capitolo è l' esame del sistema del-

le facoltà dello spirito secondo Condillac. Il Sig. Galluppi dopo aver esposto colle precise parole dell'autore il sistema della *sensazione trasformata*, profittando de' lumi di altri filosofi, in ispezialità di Laromiguiere, ne ha con non poca profondità rilevato gli errori. Per altro non so perchè il chiarissimo autore nulla ha detto sulla dottrina del Condillac relativa al desiderio, nè in altro luogo di questi elementi mi è venuto fatto vederne cenno (3).

§. III.

Ideologia.

Esaminate con tale e tanta penetrazione le facoltà dello spirito, le quali sono i nostri mezzi di conoscere, passa il dotto autore a vedere l'origine e generazione delle idee. Ponendo mente alla varietà de' pensamenti de' filosofi, sopra tal problema dell'origine delle idee, ognun di leggieri si accorge della sua difficoltà. Il filosofo per ben riuscire in tal gravissima impresa, è forza che concilî due sistemi contrarî, quello cioè che fa nascere le idee tutte da' sensi, e l'altro che suppone in noi certe idee inerenti al nostro essere. Vediamo se l'autore abbia bene risoluto il problema. Locke avea detto tutte le idee semplici derivare dalla sensazione e dalla riflessione; ed il nostro filosofo conviene in ciò col filosofo inglese, ma si allontana quando e' si fa a dire che lo spirito è passivo riguardo alle idee semplici, mostrando in un modo

chiaro *che le idee sono gli elementi de' nostri giudizî, e che questi elementi sono il prodotto della meditazione su gli oggetti delle sensazioni e della coscienza*. Poi si accinge ad indagare *se tutte le idee semplici sieno il prodotto dell' analisi degli oggetti della sensazione e della coscienza*; questione nè da Locke, nè da suoi seguaci pensata. L'autore osserva che la cognizione del sistema delle facoltà dello spirito è sufficiente, onde risolvere tal domanda. È difatti dalla *sintesi ideale* che provvengono alcune nozioni soggettive, che si chiamano *rapporti*, i quali non corrispondono ad alcun oggetto sensibile. Sono dunque nello spirito idee semplici, che sono prodotte dalla sintesi.

In poche parole la dottrina dell' autore è la seguente. « Alla domanda, scrive egli, *che cosa è idea?* io risponderò: l' idea è un elemento del giudizio: essa è un prodotto della meditazione su gli oggetti presentati dalla sensibilità e dalla coscienza: essa è un prodotto della meditazione sui sentimenti. Con queste diverse espressioni io dirò la stessa cosa. Alla domanda: *d' onde ci vengono le idee semplici?* Io risponderò: alcune idee semplici sono un prodotto dell' analisi degli oggetti sensibili; altre sono un prodotto della sintesi. Io risponderò ancora: alcune idee semplici sono *oggettive*: esse corrispondono ad alcune realità: altre idee semplici sono *soggettive*; esse non corrispondono ad alcun oggetto fuori dello spirito, le quali derivano dalla facoltà di sintesi ».

In seguito l' A. distingue le idee universali in due specie; delle quali una comprende le *idee es-*

senziali all'umano intendimento, l'altra le *idee accidentali* allo stesso. Le prime son quelle, che ciascun uomo può colla meditazione sul sentimento del me sensitivo di un fuor di me , formarsi ; le seconde derivano dal paragone di alcuni individui, che non si manifestano a tutti gli uomini. Egli con buonissime ragioni stabilisce cosiffatta distinzione ; ragioni desunte dall' indole delle lingue ec. e , ciò che più è, con far conoscere che l'analisi stessa delle idee che Locke ci diè , conferma essa distinzione. Il filosofo inglese difatti non ci dà l' analisi delle idee accidentali all'intelletto, ma di quelle che si trovano universalmente e costantemente in tutti gli uomini , che hanno l' uso della loro ragione. L' ideologia debbe dunque occuparsi delle idee essenziali.

In questa edizione l' Autore con fino avvedimento fa cenno de' sostenitori dell' idee innate , e ne osserva le differenze che sono nelle loro opinioni. I Cartesiani ammisero nel nostro spirito alcune idee innate, che, secondo essi, hanno una realtà obbiettiva. Alcuni di essi le riguardavano come atti perenni, privi di coscienza, e simili agli amori abituali. Leibnizio ammise le idee innate , e le stimò disposizioni , non atti : disse pure che tali virtualità sono accompagnate sempre da alcune azioni , sovvente insensibili , che vi corrispondono. Il filosofo di Koenisberg credè coi Cartesiani l' esistenza delle idee innate, a priori, ma tolse a queste , in se stesse considerate , qualunque obbiettiva realità. Determinato lo stato della quistione , l' A. distingue conoscenze da idee o nozioni ; quelle so-

no giudizî , queste elementi di giudizî. Vi sono delle conoscenze a priori , necessarie , universali , ma le idee elementari di esse sono ancora *a priori?* Il filosofo di Lipsia risponde di sì. Il nostro autore non ammette idee anteriori ai sentimenti ed assolutamente indipendenti dagli stessi, attalchè nemmeno gli suppongano come condizione ; è per lui l' idea il prodotto della meditazione sui sentimenti, egli ammette alcune idee essenziali all' intendimento, per le quali idee non mancano ad ogni uomo i mezzi per acquistarle , cioè il sentimento del me che sente un fuor di me, e le facoltà meditative.

Dunque ei nega l' esistenza delle idee innate , nel senso di idee anteriori ed indipendenti assolutamente da' sentimenti, ma ammette nello spirito una disposizione o virtualità a formar le idee soggettive. È da notarsi ancora che , secondo Locke. tutte le idee essenziali sono *oggettive* , per Kant tutte *soggettive* , e perciò distrutta la realità della conoscenza, per l' A. alcune *soggettive* altre *obbiettive*. Vorrei dir qualche altra cosa su questo importante argomento , se non m' impedisse il mio proponimento; ma il savio lettore leggendo l' ideologia ed il quarto volume del Saggio Filosofico dell' illustre Galluppi facilmente vedrà come egli si allontani dal sensismo.

Dopo la discussione dell' origine delle idee , l' A. si impegna ne' capitoli 2.° 3.° 4.° 5.° 6.° a mostrare l' origine delle idee essenziali all' umano intelletto : cioè delle idee di *spirito* , *corpo, unità, numero, tutto, identità e diversità, sostanza* e *ac-*

cidente, causa ed *effetto, tempo, spazio, universo* e *Dio*, e nel settimo parla di alcuni errori della volgare Ontologia. Ed è inutile riflettere che il Ch. filosofo in tutto questo procedimento analitico è sempre penetrante, e mi sembrano bene esaminate, per non dir d'altro, le idee di causa ed effetto non che quella di tempo, su le quali idee son conosciuti gli sragionamenti di Hume per le prime, di Kant per tutte e tre. Debbo qui dire, che avrei desiderato più estesi cenni sullo spiritualismo e sul materialismo. Sta bene, in questa edizione il capitolo VIII. *dell'influenza de' vocaboli nella formazione delle idee* dopo l'esame delle idee essenziali.

È da notarsi con particolare attenzione, come l'A. in questo capitolo si studia provare i vantaggi del linguaggio, cioè ch'esso fa l'analisi del pensiero, che rende più facile l'astrazione, ch'è necessario per la scienza del calcolo ec.

Chiude questo volume coll'esposizione ed esame della filosofia trascendentale. Sì, è d'uopo dirlo apertamente, è pur vergogna ignorar questa filosofia per chi vuole spingere addentro lo sguardo nella filosofia: tale e tanta è la rivoluzione filosofica ch'essa ha prodotta! Il nostro autore con nettezza ed ordine ne distende le precipue nozioni, e ne osserva con sottilissimo avvedimento taluni errori, quantunque avrei bramato veder qui alcune riflessioni che ho apparato, massimamente leggendo il terzo volume del suo eccellente Saggio Filosofico. Egli riduce la lite fra la filosofia sperimentale ed il trascendentalismo alla soluzione del problema:

la prima operazione dell' attività dell' intelligenza è l' *analisi*, o la *sintesi?* Egli si determina per l' analisi, e però si avvisa il criticismo onninamente venir meno.

§. IV.

Logica Mista.

È d' uopo dir qualche parola sul quarto volume. Imprende il nostro filosofo nel I. capitolo a tener discorso delle verità primitive di fatto, il che lo conduce ad esporre l' *idealismo* di Cartesio, Malebranche e Leibnitz, e di ciò fa una sottile confutazione. Egli, non come alcuni filosofi che credono aver confutato gl' idealisti quando han detto *son visionari*, ribatte i loro sistemi con caldissime ragioni; ma si tien sempre entro i limiti di un' opera elementare. In somma in questo capitolo si vedono con gran penetrazione discusse le principali quistioni relative alla realità delle umane conoscenze.

Ne' susseguenti capitoli discorre sull' istruzione del raziocinio misto; adduce l' obbiezione di Hume contro la legittimità de' raziocinî, coi quali da un' esistenza che si sperimenta, se ne deduce un' altra che non è oggetto di esperienza, e penetrando nel midollo della quistione ottimamente statuisce la somiglianza fra il futuro ed il passato esser una verità sperimentale: nè omette di esaminare i sistemi de' filosofi su le cause naturali. Ammiro oltre ogni credere ciò che scrive sull' esperienza primitiva e comparata, sull' argomento di analogia; e i §§. che hanno per oggetto l' esame

dell'origine della scrittura figurativa, geroglifica, sillabica ed alfabetica son condotti con non poco senno, e, secondo il mio avviso, utilissimi a coloro che volgono l' animo alla scienza.

Stabiliti i motivi legittimi de' nostri giudizî, cioè coscienza, sensibilità, memoria, evidenza, raziocinio, ed altrui testimonianza, viene ad analizzare i motivi e l'origine degli errori. Stima il dotto autore che i suddetti motivi che conducono lo spirito alla verità, lo conducano del pari all' errore; nè ciò favorisce lo *scetticismo*, giacchè esaminando egli attentamente l'origine de' nostri errori, dà a divedere che l' errore nasce supponendo come motivo de' nostri giudizî ciò che non è tale. Pon fine alla logica mista parlando con maturo giudizio della certezza, probabilità ed ipotesi.

§. V.

Morale.

Discusse le leggi del raziocinio, le facoltà, l'origine e generazione delle idee ed il raziocinio misto, il che è lo stesso avere esaminato l' intelletto, passa l' egregio Sig. Galluppi alla volontà, la cui scienza chiamasi filosofia pratica o morale. Prende egli le mosse dal fatto della scambievole influenza delle due facoltà dell' umano pensiero, cioè intelletto e volontà, e nel 1.° e 2.° capitolo si trattiene a mostrare minutamente cosiffatta influenza.

Senza occuparmi di tutto quello che di buono contengono essi capitoli, farò alcune riflessioni.

Varî pensatori avean definito il desiderio l' inclinazione dell' anima verso un oggetto; ma il nostro valente filosofo sennatamente osserva che i vocaboli *forza, tendenza inclinazione* applicati ai corpi non destano altra nozione, se non quella di una causa ignota di un effetto noto , cosa potrebbero significare applicati allo spirito? Ciò gli porge opportunità di meditare più addentro sul desiderio. Egli dimostra essere il desiderio uno stato misto dell' anima di piacere e dolore ; questa dottrina , per quanto a me pare, è profonda. Ma le sue indagini qui non si fermano , e vanno più in là. I desiderî dispongono la volontà ad agire , e l' effetto di quest'azione è il cambiamento della nostra facoltà di conoscere ; ma ciò è così di tutti i desiderî ? Egli sembra che alcune volte l' oggetto del desiderio è di produrre nell' animo de' nostri simili alcune modificazioni. Così la madre porge al suo figliuolo la mammella per destare in lui le sensazioni piacevoli del nutrimento dal latte : il padre travaglia per lo ben essere della propria figliuolanza : l' oratore aringa per persuadere e commovere i suoi uditori, il filosofo scrive per insegnare la verità al genere umano. Quantunque ciò sia vero , bisogna cercare , se il destare certi pensieri nello spirito de' nostri simili sia solamente desiderato, come mezzo per aver noi certe percezioni, o pure se in molti casi sia l' ultimo fine del nostro desiderio.

Non pochi filosofi dissero la morale essere fondata sopra un principio unico: tanto la madre che piange la perdita del figlio, quanto colui che soccorrere un infelice operano, solamente per amor di sè, per interesse. Tutto, secondo essi, parte da questo principio. Non àvvi dubbio, dicono altri pensatori, che l' uomo è spinto ad agire dall' amor di sè, ma egli è del pari guidato da un intrinseco amore disinteressato verso dei soli simili. E quì è da notarsi, che questa filosofica disputa erasi sì a lungo portata, per non essersi con precisione determinato lo stato della quistione. Indi è che il dotto A. a ciò si accinge.

L' uomo può volere una cosa perchè nè vuole un'altra: allora questa seconda sarà il *fine* delle sue operazioni e la prima il *mezzo*. Possono esservi mezzi di mezzi, cioè una cosa può esser mezzo rispetto ad una, fine per un' altra; tuttavolta in questa catena di mezzi e di fini evvi un termine in cui la volontà si riposa e che è voluto per se stesso: tal fine addimandasi *fine ultimo*. — Inoltre non bisogna confondere il desiderio coll'oggetto desiderato. Il proprio piacere entra in ciascun desiderio, come parte costitutiva dello stesso, ma questo piacere non si deve confondere coll'oggetto desiderato. Permesse queste nozioni, ecco come determina lo stato della quistione. *L' oggetto del desiderio è esso sempre di cambiare lo stato della nostra facoltà di conoscere?* In altri termini: *il fine ultimo della nostra volontà è esso sempre il cambiamento dello stato del nostro intellet-*

to? Questo fine ultimo può egli essere un certo stato dell' anima degli altri uomini?

Stabilito così bene lo stato della quistione, egli sembra facile darne la soluzione, Quando io vedo cader nel fuoco o in un fiume un fanciullo, non penso certamente a me, obblio anzi me stesso, cerco di ajutarlo, e sono fuori di me colla mente, colla volontà e coll' opre. Può egli negarsi che la compassione per l' altrui miserie sia un' affezione primaria e naturale del cuore umano? Infiniti esempî dimostrano ciò. — Senza questa originaria disposizione della nostra natura, in qual modo il poeta potrebbe commovere gli spettatori? — L'uomo non di rado ajuta il suo simile con gravissimo pericolo di sè; egli incontra qualche volta volontariamente la morte per salvare l' amico. Tanto è il potere di siffatta molle del nostro cuore!

Ma, dicono altri filosofi, i motori della volontà sono il piacere ed il dolore: essa va costantemente in cerca del primo, e fugge costantemente il secondo. A questa ricerca e fuga costante si dà il nome di amor di se stesso, amor proprio. Tutte le azioni della volontà han dunque per fine ultimo l' amor proprio, e noi amiamo gli altri per nostro ben essere: il proprio *me* è l' ultimo termine di ogni nostra tendenza. Questa obbiezione nasce dall' ignoranza dello stato della quistione. Egli è fuor di dubbio, che i principî motori della volontà sieno il piacere ed il dolore, ciò non di meno è estraneo al nostro proposito, perchè è relativo all' origine e alla natura delle nostre affezioni, mentre noi cerchiamo l' oggetto de' desiderî, cioè se l' og-

getto di ogni nostro desiderio sia il *me*. Quando al vedere un infelice corro a soccorrerlo, la mia volontà è mossa dal dolore prodotto dalla vista di quell' infelice, ma l' oggetto di essa è il cambiamento dello stato interno del mio simile. Nè dicasi che prestato il soccorso segue un certo piacere, perchè le conseguenze che provengono da un' azione non sono sempre il fine ultimo di quest' azione. L' uomo non pensa a sè in tali casi, egli è concentrato sul suo simile, ed opera per liberarlo dal dolore. Aggiungi, che se l' oggetto del desiderio fosse il piacere di vederlo sollevato, egli opererebbe mosso dal piacere e non già dal dolore; la vista dell' infelice sarebbe per lui piacevole, poichè ciò, che si riguarda come mezzo di percezioni piacevoli, è piacevole. — Finalmente tutto il genere umano mette distinzione fra le affezioni benefiche o diffuse, che hanno per fine ultimo il piacere ed il bene altrui, e le affezioni interessate che hanno per fine ultimo il proprio piacere ed utile. Si rispetta e venera il vero amico, il cuor benefico e compassionevole; si trascura e disprezza l'affezione dell' avaro, dell' uomo insensibile, dell' adulatore, dell' ambizioso, dell' egoista, ec. Da queste poche parole è facile il dedurre, che l' A. fissando il vero stato della disputa, ha potuto bene solverla.

Non poche altre dottrine di grave importanza sono ancora ne' primi due capitoli. Leggesi in questa seconda edizione un migliore ordinamento dei principî attivi indeliberati della nostra natura, i quali sono 1.° L' appetito sentitivo, 2.° Il desideri-

rio della propria eccellenza, 3.° Desiderio di conoscere il vero o curiosità, 4.° Desiderio della gloria, 5.° Desiderio della società. 6.° Il desiderio della superiorità su gli altri uomini, il che comprende quello del potere e l'emulazione, 7.° Le Affezioni. È d'osservarsi che l'Autore ha dato un nuovo ordinamento, attingendo ai principî di *Degerando* e dello *Stewart*.

Il terzo capitolo ha per oggetto il bene e male morale. Sono in esso esposti e censurati con somma chiarezza il sistema sulla morale del celebre Wolff e quello di Elvezio. Sebbene questi due sistemi partano da un principio, cioè nel riporre nella felicità l'unico principio motore e regolatore delle umane azioni, pure sono fra essi importanti differenze. Nel Wolfiano sistema si concede l'umana libertà, la bontà e malizia intrinseca delle azioni ec. le quali cose non sono affatto ammesse da Elvezio che tortamente credè tutte le potenze dell'anima esser riposte nella sensibilità.

Il valente nostro filosofo, venendo alla critica, reputa esser due i principî determinanti la volontà, la felicità ed il dovere; osserva del pari che vi sono azioni moralmente buone e male; ch'evvi una giustizia ed ingiustizia universale indipendentemente dalle leggi positive ec. ec. In fine, onde del tutto abbattere la dottrina dello *interesse personale*, egli dimostra che subbordinando il dovere al personale interesse, si distrugge la moralità delle azioni. Mi piace offrire brevemente gli argomenti da lui addotti.

1.° La volontà dell'uomo virtuoso differisce

intrinsecamente da quella dell' uomo vizioso ; ora nel sistema del personale interesse le due volontà sono le stesse, perchè vogliono la stessa cosa, cioè il proprio utile. Questa morale è dunque contraria alla voce dell' interno sentimento della coscienza.

2.° Nella morale, di cui parliamo, la virtù non risiede nella volontà , ma nell' accortezza dell' operare (4) ; poichè con un cuore il più perfido si può esser cauto tanto da fare il proprio utile. Ma la virtù , secondo la testimonianza della coscienza, dee risedere nella volontà : questa morale è dunque contraria alla vera virtù ; e perciò falsa.

3.° La legge morale dee essere assoluta ed universale; ora la morale poggiata su l' utile è fondata su la situazione ipotetica dell' uomo, la quale cambiandosi, cambia parimenti nell' uomo il principio di direzione, e la virtù diviene vizio, il vizio virtù. Dunque, ec. ec.

Io voglio dire dunque apertamente, che la dottrina dello interesse personale , appo noi adottata da' più , s' insegnava qual verità saldissima , è oggimai crollata ; e vorrei che i leali seguaci di Wolff od altro sostenitore di siffatto sistema , meditassero gl' inconcussi argomenti che varî filosofi, e Galluppi specialmente, hanno al loro sistema opposti.

È pure gravido di eccellenti dottrine il IV. capitolo che intende a mostrare le relazioni fra la virtù e la felicità. Fra le cose ottime ch'esso comprende hanno un luogo distinto l' indagine , se la morale sia fondata sul sentimento o sulla ragione ,

e si fa contro Hume vedere che consiste nella ragione ; la libertà della volontà è difesa dalle obbiezioni dei fatalisti ; in ultimo l' immortalità dall'anima. Laonde nel V. capitolo dagli esposti principî deduce tutti i doveri dell' uomo , e nel VI. i mezzi per esser felice. Nulla in questi capitoli ci lascia a desiderare ; vedendosi pure sviluppata la dottrina del bello e del sublime secondo le dottrine svolte nella Psicologia. Analisi sottile vedesi nel VII. capitolo delle passioni, dove l'A. fa uso di alcune riflessioni di Feder. Dà termine al quinto ed ultimo volume con parlare sulla Religione. Egli esamina le relazioni del Cristianesimo col cuore umano , ed il risultamento della sua investigazione è il seguente.

La religione è il dono più augusto della beneficenza del Creatore, per condurci alla virtù ed alla felicità. Essa ci annuncia due specie di dommi, che servono a questo doppio oggetto , quelli cioè che la ragione può insegnarci , altri che sono sopra della ragione. Il beneficio della rivelazione pei primi dommi consiste in ciò ch' ella li conferma , li annuncia in un modo positivo, li sanziona e dilegua su l' oggetto qualunque incertezza. Pe' secondi ella riempie il vôto, che la ragione ci lascia su di alcuni punti , e ponendo in armonia le nostre affezioni, soddisfa tutti i bisogni del cuore umano.

Da quanto ho esposto, e più da quanto ognuno è capace di conoscere avvicinandosi allo stesso autore, avendo io detto poco o nulla, potrassi dedurre quale e quanta utilità possa cogliersi dallo studio degli Elementi di Filosofia dell' esimio Gal-

luppi. E se ciò è verissimo, perchè non porre esso autore in mano della gioventù ?

Io, che schiettamente parlo, non debbo tacere che gran parte della gioventù nostra è male avviata nello studio della filosofia speculatrice e morale; perocchè, tranne qualche precettore, usano in questo secolo dare taluni autori elementari di filosofia, i quali non rispondono affatto a que' bisogni che dal profondo pensatore si sperimentano , volgendo uno sguardo alle vicende avvenute in filosofia da Cartesio sino a Kant , e da questo a noi. E in vero non è pur vergogna, che nel secolo di Laromiguiere, Degerando, Galluppi, Cousin si faccia studiare un Troise, un Capocasale od altro simile autore ? Nulla produrrà sul nostro spirito l'esempio di varî luoghi della nostra Sicilia, ne' quali essa scienza con prospero successo si coltiva ? Diasi dunque bando a cotali autori , si studî Galluppi , e si vedrà fra noi risorta la saggia e buona filosofia.

ANNOTAZIONI

(1) Il signor Accordino, parlando ne' suoi Elementi di Filosofia delle verità *a priori*, scrive così:

» Noi possiamo, egli è certo, percepire molte verità a » *priori*, ossia che precedano ogni esperienza; *ma ben pon-* » *derate tali verità si scovre, che non sono che una somma* » *di esperienze già fatte*, che somministrano alla mente dei » dati, che potranno servire per altre esperienze da farsi; » non in diverso modo, che la mente si forma le idee ge- » nerali considerando un numero sufficiente di oggetti parti- » colari, e si giova poi delle stesse idee generali per analiz- » zare altri oggetti, che presentansi posteriormente ». *Vol. I. Cap. XIV*,

Le verità *pure*, *a priori*, *speculative* sono dunque, secondo il detto Autore, *una somma di esperienze già fatte*, il che importa non sono a priori, avendo esse origine dall' esperienza, come l'esempio delle idee generali chiaro ci fa scorgere. L' Autore pertanto nel Cap. XVI. dello stesso volume confessa l'esistenza delle verità indipendenti da qualunque esperienza, e perciò offre una palpabile contraddizione.

» Ogni cosa, ei dice, che comincia ad esistere esige u- » na causa. *Questa verità è speculativa*, *generale*, *indipen-* » *dente da qualsivoglia sperienza* ».

(2) Cousin, Cours de l' histoire de la philosophie leç. 16, Galluppi, Lez. di Logica e Metafisica Lez. VII. In una lettera che l'esimio signor Tedeschi ha inserito nel giornale del Maurolico, An. I. N.° 14, 30 Dicembre 1831, lettera piena di filosofiche dottrine, ha reso elogio al celebre Galluppi, perchè nelle sue lezioni di logica e metafisica adottò tal metodo, e del pari ha sviluppato con molto senno gl' in-

convenienti in che incorsero varî filosofi per aver seguito l'opposto metodo.

(3) Io non oso asserire che il sistema delle facoltà dell' Autore sia perfetto, ma dirò bensì esser quello che più si avvicini alla perfezione, o almeno scevro di quelle mende che spesso affacciansi alla mente del sensatissimo ed imparziale lettore, meditando le opere di Wolff, Bonnet, Condillac, Tracy, Stewart, La Romiguiere ec. L'illustre autore ha saputo trarre molti lumi da questi ed altri filosofi, ma pur tuttavia il di lui sistema è suo. Egli si è giovato delle Lezioni del Prof. La Romiguiere; eppure quali differenze non sono fra i loro sistemi? Omettendo tante diversità, una delle precipue si è che nel sistema di La Romiguiere tutte le facoltà (intendi le attive) si fanno derivare dall' *attenzione*, la quale trasformandosi diviene *comparazione*, *raziocinio:* e perciò meritamente detto il sistema dell' *attività trasformata*. Tal sistema è stato pure adottato dal Signor *Amice* nel suo *Manuale di Filosofia Sperimentale* (4. Dissertazione). Ma il Sig. Galluppi, sebbene con La Romiguiere distinguo l'attività dalla passività, pure con fino giudicio divide quella, quasi direi, in due rami, cioè nell' analisi o facoltà d' isolare le percezioni, e nella sintesi o facoltà di unirle; cosicchè sono due modi di esercitare l' attività distinti, senza veruna trasformazione; sono facoltà elementari attive. Io poi non senza ragione osservo, che i sostenitori dell' *attività trasformata* non sono affatto conseguenti ai loro principî; perciocchè convengono che presentati all' intelletto i materiali delle sue cognizioni, egli agisce, e che questa sua azione o isola, decompone, astrae, o pure riunisce, concreta, combina. — Ora *decomporre* è lo stesso che *unire?* Dividere è la medesima cosa che comporre, combinare? Se sono due atti non solo diversi, ma opposti, come si asserisce che l' uno è una trasformazione dell' altro? — E posto che si volesse concedere l' esistenza di questa trasformazione, dovrebbe ammettersi nello spirito qualche facoltà trasformatrice. Ed in tale ipotesi cosa avverrebbe dell' *attività* soggetta ad una forza che la trasforma? Da ciò concludo che l' *attività trasformata* è del pari inso-

stenibile che la *sensazione trasformata* del Condillac, e che Galluppi ha bene rettificato quest' errore del Professore La Romiguiere.

(1) Ammettendosi per vero che l' uomo virtuoso è spinto a fare il bene da un calcolò interessato, non si verrebbe a calunniare *Washington* e l' apostolo *Giovanni ?* Sì, perchè essi in tal caso non sarebbero stati più virtuosi di *Robespierre* e di *Giuda*, ma solamente *migliori calcolatori*. È d' uopo ripetere col Ginevrino filosofo: *se non vi è un bene morale, di cui bisogna tener conto, non si spiegheranno giammai per l' interesse personale, se non che le azioni de' malvagi.*

ADDIZIONI

AL CENNO SUGLI ELEMENTI DI FILOSOFIA

DEL BARONE PASQUALE GALLUPPI

Questo Cenno sugli Elementi di Filosofia del Galluppi è un estratto dell' opera in discorso. Chi pon mente allo stato intellettivo del nostro paese in quel tempo, avrà una chiara spiegazione de' miei tre primi Opuscoli. Gli autori, che qui allora signoreggiavano, erano Tracy, Pezzi o altro autore di simil tempra e peggio; quindi era mestieri mostrarne gli errori, e biasimarli, ed esporre insieme le dottrine del Galluppi e quanto fossero superiori a quelle dominanti, e come una nuova e forte spinta dessero agli ingegni, emancipandoli dalla servitù intellettuale straniera.

Era necessario adunque che colla voce e cogli scritti si mirasse al nobile intento; e ciò, per quanto era in mio potere, feci. Se non che, essendo trascorsi quasi venti anni dalla pubblicazione de' miei tre primi Opuscoli sin oggi, perciò mi è forza apporre qualche nota, fare alcuni cambiamenti; in somma studiarmi di migliorare al possibile tutte le operette edite. Tuttavia dichiaro, che se volessi dire tutto che mi ricorre al pensiero, andrei troppo per le lunghe: ma il lettore potrà di leggieri supplirvi, svolgendo tutti gli scritti messi ora in luce, specialmente quelli che ora vengono per la prima volta pubblicati.

NOTA PRIMA

Alla Logica Pura.

Dapprima nulla dirò sulla definizione della filosofia posta dal Galluppi, perchè in altro luogo *(nei Consigli alla gioventù che volge l'animo alla Filosofia)* ne dirò alcuna cosa.

Mi farò ad esporre un' osservazione sulla distinzione dei giudizî inpuri ed empirici, argomento di grave importanza.

Che una profonda meditazione, applicata alle umane cognizioni, di leggieri ci conduce a distinguerle in due classi o specie, è ormai cosa fuor di dubbio. Perciocchè in taluni giudizî si scorge fra il soggetto ed il predicato, anticipatamente a qualunque esperienza, una necessaria relazione, a tal che l' opposto è impossibile, è inescogitabile. Così, in questa proposizione: *ogni effetto dee avere una causa,* si percepisce un' attinenza necessaria fra effetto e causa, o che ciò che comincia ad essere, ha di necessità di ciò che lo conduce all' essere.

Nè vale il dire essere l' esperienza, l' abitudine, quella che c' induce a pensare che ogni effetto abbia la sua cagione; giacchè se fosse l'esperienza, allora potrei io esser certo che gli effetti finora osservati sieno prodotti da una cagione, ma chi mi assicurerebbe con certezza assoluta, che in avvenire e sempre e in tutti i luoghi sarà così? Intanto è fuori della mia potenza cogitativa il pensare, che vi sieno effetti non prodotti da cagione.

Non così in altri giudizî, ne' quali l' intelligenza più grande non potrebbe anticipatamente a qualunque esperienza scovrire relazione alcuna fra i termini del giudizio, nè, dopo averla scorta, impossibilità dell' opposto. L' uomo non potrebbe conoscere, senza la debita esperienza, che il fuoco ha la virtù d' incenerirlo, che l' acqua ha il potere di dissetarlo, o affogarlo. Quantunque si è veduto che tutti i corpi sono centripeti, pure si può pensare che un corpo stii in aria. Dal che è facile il raccogliere esistere nello spirito umano due specie di cognizioni, aventi caratteri non solo di-

versi, ma opposti. Perocchè i giudizî empirici sono sperimentali, mentre i puri indipendenti dall' esperienza : gli empirici sono contingenti , cioè l' opposto è pensabile , laddove i giudizî puri sono necessarî , cioè l' opposto è impossibile o inescogitabile : i giudizî empirici infine sono particolari , e quando sono generali , la loro generalità è l' espressione sinottica de' casi particolari, mentre i giudizî puri sono sempre mai nuiversali, o d' una universalità assoluta

Dalle quali cose è facile il desumere quanto sia lontana dal vero la scuola empirica , che , per esser logica , dovette negare l' elemeuto puro , necessario ed nniversale che informa l' umana cognizione, senza accorgersi, per non dir d' altro, che veniva in tal modo a distruggere la scienza , perchè la scienza, senza l'elemento razionale, è il corpo senza vita ed anima. Laonde quell' empirismo Lockiano che muovendo dall' Albione avea invaso la Francia , l' Italia e la Germania, grazie alla potente ed autorevole voce del filosofo di Konisberge , cominciò dapprima a teutennare , e poi per terribili colpi ricevuti d' altri filosofi , venne del tutto meno. Laude somma nella nostra Italia si merita il Galluppi, per tacere di altri insigni sapienti a lui posteriori , che primo mirò a sì nobile intento , e l' ottenne.

Se non che , per mio avviso , questo non è tutto , giacchè devesi andare più avanti. Conciossiacchè , se la filosofia ha rimosso da sè qnel cieco e futile empirismo , riconoscendo quell' elemento razionale , necessario , immutabile , essa evitar deve l' altro scoglio , nel quale è facile rompere e far naufragio , intendiamo l' imperfetto e monco razionalismo : il quale, comechè beuemerito alla scienza per aver riconosciuto e posto fuor di dubbio l' elmento vitale della stessa , si è ingannato poi nell' indagarne la sorgente , perchè lo ha fatto derivare dal subbietto. Tale è l' origine di quel subbiettivismo , che ha prodotte tante aberrazioni. — Dal quale chi brama tenersi lontano, è mestieri che dapprima ponga mente alle seguenti riflessioni :

1.° Se l' elemento razionale non può derivare dall' esperienza esterna, perchè questa è contingente, non potrà nem-

meno avere origine dall' interna esperienza, essendo questa pure colpita dallo stesso carattere di contingenza.

2.° È necessario distinguere nell' essere pensante stato intuitivo o primigenio da stato riflessivo o secondario, in modo che nello stato riflessivo il pensiero ripiegandosi sopra se stesso osserva gli elementi razionali nella coscienza, ma ciò è nel secondo stato, che è quasi riverbero del primo — e sarebbe assurdo il riferire al secondo ciò, che spetta al primo, o che sieno le cose nel primo, come appariscono nel secondo.

È forza che la filosofia, degna del nome di scienza principe, si allontani non solo dall' empirismo, ma anco dal mutilato razionalismo, e si trasporti con volo sublime in una sfera più elevata e più pura, che è base a tutto quanto lo scibile, vogliamo dire nella primigenia apprensione, dove sta la prima notizia rudimentale del vero.

NOTA SECONDA

Alla Logica Pura.

Ciò che dicemmo nella precedente nota rispetto alla distinzione delle cognizioni, della quale il Galluppi discorre nel 2.° capitolo, può avere eziandio uno schiarimento, se ci faremo a volgere uno sguardo al principio del terzo capitolo, ove si tratta di principî, o meglio della loro necessità nella scienza.

La scienza essendo una catena di raziocinî, sarà perciò un conserto di giudizî tutti fra di loro legati da costituire un tutto armonico, compatto, solido in modo che nulla più. Or tutti i giudizî componenti una scienza non possono essere dedotti, perchè in tal caso non vi sarebbe da quali cose, o da che sieno dedotti; dunque ammesso il giudizio dedotto, vi dee essere quello non dedotto. I giudizî di una scienza, che non sono dedotti, diconsi principî.

In altro modo. I giudizî che compongono una scienza non possono essere tutti d' una evidenza mediata, perchè

mancherebbe la sorgente di questa ; dunque ammessa l' evidenza mediata si deve ammettere l' evidenza immediata. I giudizl d' nna scienza che sono d' una evidenza immediata, diconsi principî.

In altro modo. I giudizl componenti una scienza sono dipendenti gli uni dagli altri, ma non possono essere tutti dipendenti, perchè non vi saria in tal caso d' onde muovere; dunque ammessi i giudizl dipendenti si devono ammettere i giudizî indipendenti. Questi giudizl indipendenti diconsi principî.

Saranno adunque i principî quelle primigenie verità di nna scienza, che non sono dedotte, che non sono d' evidenza mediata, che non sono dipendenti.

Quindi a ragione si può dire essere i principl quelli, che virtualmente racchiudono tutte le verità dedotte, attalchè sono i semi fecondi dell' umana scienza. Essi principl sono, rispetto all' ordine intellettuale, come il sole nell' ordine fisico rispetto a' pianeti, e siccome la luce si diffonde dal sole in tutti i corpi opachi, così essi, come altrettanti soli, sfolgoreggiano d' nna luce lor propria che si diffonde in tutte le altre cognizioni. I principl sono i cardini su cni stanno le scienze, sono i perni su cui esse si agirano. Essi sono necessarî, immntabili, assoluti, eterni, e perciò per questi loro caratteri non possono originariamente derivare da qnalunque esperienza sia interna che esterna, essendo proprio di qualunque esperienza il porgerci delle cose contingenti. Adunque essi si trovano non negli oggetti dei sensi, non mai nel soggetto pensante, qnantunque si affacciano a questo, che li riceve, gli svolge, ed appariscono nella coscienza nello stato riflessivo; la qnale apparizione dà luogo all' errore di coloro che per questo li giudicano subbiettivi. (Vedi la mia Orazione Inaugurale §§. 7. 8. 9. e seguenti).

NOTA TERZA

Alla Logica Pura.

Quantunque questa nota, nella quale si dimostra ogni raziocinio dovere esser composto di tre giudizî, non contenga cosa alcuna in opposizione alle idee dell'illustre filosofo, pure crediamo utile inserirla. Essa venne per noi dettata agli alunni.

Proponendoci dimostrare quanti giudizî debbano formare un raziocinio, noi muoveremo da una semplice verità, cioè che il raziocinio consiste nel dedurre una cognizione che è compresa in un'altra, o che è in attinenza colla stessa. Or se ciò è vero, come è verissimo, ne conseguita che la conoscenza dedotta non può essere nè perfettamente identica, nè del tutto diversa alla cognizione, o giudizio, da cui è cavata; perocchè se il giudizio dedotto o illazione fosse onninamente identico al giudizio principio, in tal caso non vi sarebbe nemmeno l'ombra del raziocinio, ma una nojosa ripetizione di uno stesso giudizio per ben due volte. Chi dicesse: *L'anima è immortale, adunque l'anima è immortale,* non avrebbe ragionato, ma enunciato due volte la stessa proposizione; egli non avrebbe nè dimostrato, nè provato cosa alcuna, sotto qualunque senso si assumano le voci prova e dimostrazione; egli non avrebbe nè svolto, nè esplicato ciò che chiudeasi nella prima proposizione, e perciò quel *dunque*, aggiunto alla seconda proposizione, è senza alcuna ragione, è arbitrariamente unito; adunque la seconda proposizione non è veramente illazione, quantunque ne mentisca l'apparenza.

Venendo alla seconda supposizione, cioè che il giudizio dedotto sia totalmente diverso dal giudizio principio, chiaro si vede non esservi in tal cosa raziocinio alcuno, ma una sintesi arbitraria di due giudizî diversi, non aventi alcuna relazione, salvo quella estrinseca posta dal volere di chi dovrebbe ragionare, ma non ragiona. Se alcuno si facesse a dire: *Il cerchio ha tutti i raggi eguali*, *adunque la neve è fredda*, egli non ragionerebbe in alcun modo, non essendo

la seconda proposizione nè compresa, nè in relazione alcuna coll'altra; egli darebbe una prova di una sintesi capricciosa, non fondata nelle idee, ma germinata dal proprio libito.

Or se il giudizio dedotto non può essere nè al tutto identico nè diverso dal principio, se noi legittimamente spesse fiate ragioniamo, come pare fuor di dubbio, ne dee seguire che fra il principio e l'illazione vi debba essere una certa identità, o pure una certa diversità, il che significa non dovere l'illazione essere nè perfettamente la stessa o diversa dal giudizio principio. Adunque 1.° se il predicato dell'illazione è lo stesso di quello del principio, i due soggetti di esse proposizioni debbono essere diversi: 2.° se il soggetto del principio è lo stesso di quello dell'illazione, i due predicati debbono essere diversi: 3.° se il soggetto del principio è identico al predicato dell'illazione, allora il soggetto di questa deve essere diverso dal predicato di quello, 4.° se il predicato del principio è lo stesso del soggetto dell'illazione, in tal caso il predicato di quest'ultima è identico al soggetto del principio. Questi quattro casi ben ponderati ci condurranno a dimostrare, che tre giudizi debbano necessariamente formare un raziocinio. In effetti ponendo mente al primo caso, cioè alloraquando i predicati del principio e dell'illazione sono identici, è facile comprendere che questo primo caso è solubile in due; perocchè due soggetti aventi lo stesso predicato, è necessario che fra di essi corra una tal quale attinenza, ma non potendo essere perfettamente identici, segue che i due soggetti debbano essere o due idee aventi identità specifica o generica, o debbano essere lo stesso soggetto sotto due forme diverse considerato.

Ora se ci facciamo a concentrare il nostro pensiero sui cinque enunciati casi, che tutta comprendono la forza deduttiva, toccheremo con mani tre giudizi entrare nella formazione di ogni raziocinio. Conciossiacchè essendovi in ogni processo deduttivo due idee identiche, sieno predicati, o soggetti, o soggetto e predicato, o questo e quello, sarà gioco-forza ammettere che fra le altre due idee siavi una relazione, la quale, essendo dalla mente ragionatrice compresa, può essa attri-

buire, o negare al subbietto dell' illazione lo stesso predicato del principio, o al predicato dell' illazione lo stesso soggetto del principio, e così via. È così necessario questo pensiero, che comprende la relazione fra le due idee diverse che sono una nel principio, l' altra nell' illazione, che senza di esso pensiero non si può dedurre, non si può dir *dunque*, e perciò noi lo chiameremo la *ragione* della deduzione. Per render chiaro ciò che dico, mi studierò ragionar con qualche esempio la cosa.

Se dico: *l' animale è sensitivo, dunque il cane è sensitivo*, ognun vede che io attribuisco al cane la sensibilità, che ho dato all' animale, perchè veggo che il cane è compreso nell' estensione del genere animale, il che significa che io veggo una relazione fra cane ed animale. In fatti se taluno mi richiedesse: il perchè dall' aver io data la sensibilità all' animale, io concludo che il cane è sensitivo, io non potrei rispondere in altro modo, se non dicendo: *essere il cane sensitivo, perchè animale*. Adunque si vede che il raziocinio riducesi a questo: *L' animale è sensitivo, — Il cane è animale, — Il cane è dunque sensitivo.*

Quest' applicazione della ragione generale, che noi abbiam fatto a questo caso particolare, è facile estenderla ad ogni caso, essendo sempre necessario che lo spirito vegga una relazione fra un' idea dell' illazione ed un' altra del principio, essendo le altre due identiche, e dovendo egli attribuire ad una idea riconosciuta identica a quella del principio un' idea che è diversa dall' altra dello stesso principio.

Dalle quali cose ci è facile il dedurre tre essere i giudizî che in ogni caso compongono il raziocinio: giudizio *principio*, giudizio *dichiarante* o *applicativo* e giudizio *dedotto* o *illativo*.

NOTA QUARTA

Alla Logica Pura.

L'Autore è d'avviso che due sieno le funzioni del raziocinio puro, cioè una che consiste nel legare e porre in ordine le nostre cognizioni; l'altra nel somministrarci delle cognizioni, che sono l'esclusivo risultamento del raziocinio (Cap. 4.°).

Or si può domandare: in qual cosa il secondo ufficio si distingue dal primo? Si risponderà che nel primo caso la conoscenza si avea indipendentemente dal ragionamento e soltanto mercè di questo si riduce alla sua classe, mentre col secondo ufficio la cognizione si ottiene esclusivamente per mezzo del raziocinio.

Ma ancora si può domandare: quando nel primo caso si classifica, non si ottiene una relazione che pria non si avea? Certo che si. E può questa cognizione ottenersi senza ragionare? Non mai. Adunque la cognizione della relazione che si ottiene nel primo caso è pure esclusivo risultamento del raziocinio. Se ciò è vero, in qual cosa il primo caso si distinguerà adunque dal secondo? Può distinguersi in questo, che nel primo caso la conoscenza dedotta è nota, ma col ridurla alla respettiva classe, si ottiene un'ignota relazione fra essa dedotta cognizione e il principio, a cui fu riferita, mentre nel secondo ufficio la conoscenza dedotta è ignota, e l'opera del raziocinio mi dà la relazione ignota fra i termini, che la compongono. In somma tanto nel primo che nel secondo caso avrò una ignota relazione; in quello fra giudizi, in questo fra termini del giudizio.

Ma, si dirà per taluno, che il secondo ufficio del raziocinio, porgendoci delle ignote cognizioni, ci dà nuove idee: il che è chiaro dall'esempio delle monete, problema di primo grado a due incognite, addotto dal Galluppi, e da quello per lui tratto dalla Metafisica, nel quale prendendo le mosse da questo giudizio, che se qualche cosa esiste, deve esistere un Essere infinitamente perfetto, e tirando innanzi il

suo ragionamento, perviene a conoscere la realità d'una vita avvenire, nella quale le anime de' giusti saranno premiate, e quelle de' ribaldi punite. Quanto all' ufficio del raziocinio puro, consistente in porgere allo spirito idee veramente nuove, è mestieri porre mente alle seguenti riflessioni.

Se il giudizio dedotto debb' essere in connessione colle premesse; se l' identità formale necessariamente dee aver luogo in ogni raziocinio, ciò vale che il giudizio dedotto non può non essere racchiuso nelle premesse, o nei giudizî dai quali si deduce. Ma se i giudizî principî chiudono in se le verità dedotte, il lavoro della mente nel ragionare altro non è, che esplicare, svolgere ciò che è contenuto in germe nei principî. Or se ciò è vero, com' è verissimo, come si potrà mai dire esser nuove le idee, che si attengono mercè la deduzione? Le idee sarebbero veramente nuove, se non fossero archiuse nei principî; ma se non fossero chiuse nei principî, come mai sarebbe possibile il raziocinio? È evidente adunque che col raziocinio puro l' umano spirito non ottiene idee nuove, ma solamente svolge, esplica ciò che era avviluppato ed implicato nel principî, vale a dire rende chiaro e distinto ciò che era oscuro e confuso. Il raziocinio puro è nel campo ideale, rispetto allo spirito, ciò che il teloscopio è nel campo astronomico riguardo all' osservatore degli astri. L' astronomo, ad occhio nudo, percepisce, per cagion d' esempio, la luna avente un palmo di diametro, ma armandosi l' occhio di teloscopio, la vede di una prodigiosa grandezza. Or l' ufficio del teloscopio non è stato in tal caso di creare, o produrre nuovi raggi lunari, ma di estendere, ingrandire, render chiari e distinti quelli, che ad occhio nudo eran piccoli, oscuri e confusi: così lo spirito umano, col teloscopio metafisico del raziocinio puro, non produce nuovi raggi ideali, ma soltanto rende chiari e distinti, svolgendo ed esplicando, quelli che nell' apprensione ideale, ossia nell' intuito, nella primigenia rudimentale cognizione, lo spirito vedea oscuramente e confusamente.

Se non che conviene osservare ancora, che nell' esempio, spettante alla vita avvenire, addotto dal Galluppi, il raziocinio non è puro, ma misto, e perciò ci dà una nuova conoscenza; quindi si è non essere esso esempio atto a provare che il raziocinio puro conduca a nuove idee. E noi non sappiamo persuaderci, come il Galluppi, uomo così benemerito alla scienza, il cui spirito era fornito di eminenti doti, volendo provare l' utilità del raziocinio puro, abbia addotto in esempio argomento di raziocinio misto. Vero è che, nello esempio in discorso della vita avvenire, il raziocinio m' istruisce, dandomi una nuova cognizione, che non è racchiusa nel contingente, nel sensibile, ma in tal caso il raziocinio è misto e non è puro, essendo un' applicazione delle verità razionali a quelle contingenti, mercè la quale applicazione l' esperienza vien fecondata, porgendoci delle nuove verità, che non son contenute in essa.

E qui cogliamo l' opportunità d' osservare la differenza che, secondo noi, corre fra il raziocinio puro e il misto. Il primo, versandosi tutto nel campo ideale, non può dare idee nuove nel rigore del termine, ma soltanto svolgere ed esplicare, estendere e rischiarare: tale è la novità, che può ottenere lo spirito umano che medita sul campo ideale. Il secondo, cioè il raziocinio misto, applicando le verità di ragione a quelle sperimentali, ci dà in risultamento dello cognizioni, che non sono acchiuse nell' angusto cerchio dell' esperienza; e perciò il raziocinio misto porge delle idee nuove, rispetto all' ordine delle cose contingenti.

Concludiamo adunque non esser vero, che uno degli uffici del raziocinio puro sia quello di dare idee del tutto nuove; è questo l' estremo opposto a quello scelto dall' empirismo, il quale mirando a deprimere la ragione ed innalzare i sensi, l'esperienza, avea decretato inutili i principl razionali, e tutto il lavoro mentale, che si versa sull' ordine puro. Le quali due opinioni sono estreme, esclusive, e lontane dal vero; perciocchè non erra solo chi nega il valore del potere razionale, ma chi lo esagera; il primo pecca per poco, l' altro per troppo; tutti e due han torto. Se è dunque errore

biasimevole annullare l'ordine razionale e le sue conseguenze, come tortamente intese il cieco empirismo, è errore pure il credere essere la mente umana dotata dal potere di trarre (non sappiam d'onde) idee nuove: la novità, di cui è capace lo spirito nel campo ideale, altro non è che esplicazione, svolgimento di ciò ch'era implicato ed avviluppato, o render chiaro e distinto ciò che era oscuro e confuso.

NOTA QUINTA

Alla Logica Pura.

L'onorevole filosofo da Tropea avea già, sin dal 1807, pubblicato in Napoli un Opuscolo sull'*Analisi* e sulla *Sintesi*, nel quale veggonsi le primizie del suo eminente ingegno. Ei si faceva in esso a rettificare talune mende del Condillac e degli Enciclopedisti francesi, mostrando ognora la tempra robusta della sua mente: pure noi diremo alcune parole intorno all'ultimo capitolo della Logica pura, ove si tien parola dell'Analisi e della Sintesi. L'argomento è estesissimo, ed è l'anima di tutta quanta la scienza; e però è mestieri toccarne alcuni punti capitali, affinchè le menti giovanili si dispongano ad accogliere quelle idee, altamente reclamate da' bisogni attuali della filosofia, come a noi ne sembra.

Il secolo XVIII avea levato a cielo l'analisi, e ciò rispondea a capello all'esperienza dallo stesso qualificata base unica della scienza. Galluppi ammette che il sapere umano cominci coll'esperienza, ma vuole che non tutto derivi dalla stessa: Galluppi ammette l'ordine delle verità contingenti, ma oltre a questo statuisce l'ordine delle verità necessarie. Se non che, ciò che non deriva dall'esperienza, essendo subbiettivo e l'ordine delle verità necessarie medesimamente subbiettive, conseguir ne dovea doversi egli determinare per l'analisi e non già per la sintesi. Quella perciò muovendo dal particolare, dal composto per giugnere all'universale, al semplice, *comincia dal noto per arrivare all'ignoto*, mentre la sintesi procede in modo opposto. Or, senza dir parola

sulla subbiettività che a torto si attribuisce all' ordine ideale, io non so con quanta buona ragione egli possa asserire che l' analisi segua sempre una sola legge: cominciar dal noto e poi passare all' ignoto, il che non avviene della sintesi; perciocchè come la sintesi cominciar può da ciò che s' ignora? e l' universale non è, a mente di esso filosofo, reale per lo spirito? come adunque è ignoto? Si dirà forse ignoto, perchè, secondo lui, il sapere comincì dall' esperienza, a cui seguiranno, senza dirivarne, le verità universali? Ciò non può essere, essendo egli d' avviso che l' esperienza senza le verità razionali non può costituire scienza, e perciò quelle sono cotanto note, quanto gli stessi particolari che da esse son fecondati. Si dirà, in ultimo, ignoto l' universale, perchè non è nella regione dei sensi? Ma in tal caso s' imbatterebbe nell' empirismo, cui l' illustre A. non fa lieto viso. Adunque, stando alle stesse idee di lui, l' universale è noto quanto i particolari, e non è esatto perciò il dire che la sola analisi cominci dal noto. — Si arroge a ciò, che lo stesso autore è d' avviso, che l' analisi faccia uso degli assiomi, quando vien costretta da circostanze particolari, quantunque non ne usi in principio, come la sintesi, e per ispirazione, ma ove il bisogno lo esige. Or se la stessa analisi fa uso degli assiomi, che sono certamente universali, in qual modo l' universale sarà ignoto? come la sintesi prenderà cominciamento dall' ignoto, mentre l' analisi fa uso di ciò, da cui muove la sintesi? Ma questo non è tutto. L' uso degli assiomi da parte dell' analisi, ammesso dall' autore, mi porge l' occasione a fare le seguenti altre considerazioni.

Se l' analisi usa degli assiomi, coi quali risolve i problemi, come nell' esempio addotto dall' A., essa adunque va dall' universale al particolare. In qual cosa adunque si distinguerà dalla sintesi, almeno in taluni casi?

Se l' analisi ha di bisogno dell' universale per ispiegare tal fiata i fatti, come non riconoscere nelle idee la spiegazione di questi ultimi? Perchè adunque non muovere dalle idee?

Se l' analisi usa degli assiomi, se l'universale, a cui può

essere essa condotta, non va al di là della somma de' casi particolari, è gioco forza concludere che in tali casi l'analisi si giova della sintesi, ossia il processo metodico è un misto d'analisi e di sintesi.

Io non intendo dare un largo svolgimento a ciò che ho detto in questa nota; solo devo dire che se l'autore da una parte teneasi dietro allo spirito del tempo, proclamando l'esperienza e l'analisi, pure da quella non facea derivar tutto; e perchè conobbe l'elemento razionale, aggiungeva al processo analitico, quale era concepito dal secolo XVIII ed anco nei primi lustri del presente, i principî razionali. Ciò spiega ad evidenza le opinioni dell'autore e sull'analisi e sulla sintesi.

Infine coloro che tanto innalzano l'analisi a discapito della sintesi, senza nemmeno porre mente all'indole delle scienze, delle quali si tratta, si ricordino del Condillac, uno dei più famosi panegiristi dell'analisi, che precede sovente, senza saperlo e volerlo, sinteticamente; che Galluppi, oltre alle cose predette, arriva ad ammettere una *sintesi sensitiva* quale stato primitivo dello spirito (Vedi nel Dizionario di Conversazione art. Anima). Io non vò esaminare, se sia vera o pur no questa sintesi sensitiva, quantunque veggo in essa espressione che la forza del vero lo spingea alla sintesi e quella del sistema al senso, e veggo pure che essa espressione depone a prò della sintesi: il che è bastevole al mio intento.

NOTE

ALLA PSICOLOGIA

Queste poche nozioni vennero dettate agli alunni in occasione degli argomenti relativi e quali addizioni agli stessi, almeno in taluni casi.

Siccome con le note apposte alla Logica, non intendemmo che accennare di passata qualche osservazione, così le riflessioni brevissime, che aggiungeremo alla Psicologia, saranno allo stesso modo.

§. I.

Che cosa sia Psicologia Empirica. — Che cosa Psicologia Razionale. — Della differenza che corre fra Psicologia e Psicologismo — Fra Psicologi e Psicologisti.

La Psicologia, come suona l'etimologia della sua parola, significa « Scienza dell'Anima » ma, potendosi l'anima studiare in due modi, perciò la Psicologia, avendo sempre per obbietto l'Anima, sarà o Empirica, o Razionale, secondochè userà l'uno, o l'altro dei due modi. Nella prima, cioè nell'Empirica, guidati dalla coscienza, studieremo l'anima nelle sue manifestazioni, nei suoi fenomeni, senza andare al di là dell'interna esperienza, faremo tesoro di tutto ciò, che essa riflessivamente ci manifesterà. Nella seconda, cioè nella Psicologia Razionale, guidati dal lume della ragione, trasanderemo i limiti dell'esperienza, offrendo un complesso di verità, che l'esperienza non ci manifesta: tali sono i risultamenti, che si ottengono dalle indagini sull'origine, sulla natura, sul destino dello spirito umano e simili.

La differenza poi che corre fra Psicologia e Psicologi-

smo, fra Psicologi e Psicologisti, é questa: la Psicologia è la scienza dell'anima, ed è una vera scienza. Il psicologismo è un errore spettanto al metodo, che consiste nell' attribuire alla Psicologia ciò che non le appartiene; cioè il primato su gli altri rami dello scibile filosofico. — Psicologi son quelli che scrivono cose pertinenti all' anima. — Psicologisti son poi coloro, che attribuiscono alla scienza dell' anima ciò che non ha.

§. II.

Che cosa sia la coscienza. — *Dei diversi significati, che essa assume nelle scienze filosofiche.*

L' etimologia stessa della parola *coscienza* facilmente ci conduce all' intento che bramiamo; perocchè *coscienza*, decomposta nei suoi componenti *con scienza*, o sia *cum scientia*, significa, scienza di se stesso, in se stesso, con se stesso. Adunque lo spirito umano ha la consapevolezza, o l' accorgimento di tutto quello che in lui succede: ecco ciò che intendesi per coscienza. — Se non che la voce *coscienza* suole avere nelle materie scientifiche altri due significati, cioè, coscienza *riflessiva*, e coscienza *morale*.

La coscienza riflessiva, o come anco la chiamano, *riflessione psicologica*, si distingue dal semplice accorgimento in quanto che questo è involontario, mentre la coscienza riflessiva è volontaria. La coscienza riflessiva è il ripiegamento dello spirito sopra se stesso, ossia è la riflessione applicata alla coscienza: la riflessione psicologica è lo strumento che usa il Psicologo nelle sue indagini psicologiche. Negli animi del volgo ha luogo la coscienza involontaria, o sia il mero accorgimento di tutto ciò che in essi succede; ma non mai, o di raro, la coscienza riflessiva. Il termine adunque della riflessione psicologica è lo spirito, il quale in tal caso è subbietto ed obbietto, mentre nella *riflessione ontologica* l' obbietto è l' *Assoluto*. La quale distinzione è di somma importanza, ma sventuratamente non è compresa da tutte le intelligenze.

La riflessione psicologica è lo strumento del psicologo nelle indagini che versano sullo spirito, cioè sulla realità subbiettiva; mentre la riflessione ontologica è la riflessione applicacata all'Assoluto, ed è lo strumento, di cui si serve l'ontologo, che medita sulla realità obbiettiva. — La coscienza morale poi si distingue dalla mera coscienza, e dalla coscienza riflessiva in questo. La coscienza morale non è il solo accorgimento di ciò, che avviene nello spirito, non è il ripiegamento che fa lo spirito in quanto vuol conoscere se stesso psicologicamente, ma è un riflettere dentro di sè per vedere se l'azione fatta, o da farsi, sia contraria, o uniforme alla legge. Lo spirito umano adunque, quantunque in tale stato rientri in sè, ritorni sopra se stesso, non è ciò fatto con l'intento di notomizzare gli svariati e misteriosi fenomeni della vita psicologica, ma soltanto ha per iscopo riandare le azioni passate, o slanciarsi in quelle avvenire; confrontare le une, o le altre con la legge; e quindi tirarne l'illazione, che in tal caso è sentenza.

§. III.

Che cosa sieno sensibilità interna ed esterna. — E della relazione, nella quale queste due facoltà sono con la coscienza.

Lo spirito umano, essendo riunito ad un corpo organico, sperimenta i cambiamenti, ai quali esso corpo soggiace. Ma, poichè questi cambiamenti possono avere per causa una causa estrinseca al corpo, e senza punto alterarlo, o pure una causa intrinseca, sia nello stato sano quanto nel morboso, o che pure tragga sua origine da cagione estrinseca, perciò vi sono due specie di sensazioni, cioè, sensazione *esterna*, e sensazione *interna*. Così, a cagion d'esempio, i colori, che si sperimentano per mezzo della vista, gli odori per mezzo dell'olfatto, lo stesso dicasi degli altri sensi, ci danno degli esempi palpabili delle esterne sensazioni.

Ma il dolore al fegato, allo stomaco, agl'intestini, alla milza, o ad altri visceri che alloggiano nella cavità toracica,

o in quella cefalica, sono esempî d'interne sensazioni nello stato morboso; como quello stimolo che precede lo sternuto, la fame, la sete, e generalmente tutte le sensazioni, che accompagnano la soddisfazione di taluni nostri bisogni nello stato normale, son tutti esempî d'interne sensazioni nello stato sano.

Da ciò siegne doversi distinguere sensibilità interna, e sensibilità esterna: questa ci dà i cambiamenti, che vengono dal di fuori; la sensibilità interna ci dà i cambiamenti, che riguardano i nostri visceri, tanto nello stato sano, quanto nel morboso.

Or che ho spiegato in che consistano l'interna, od esterna sensibilità, mi farò a dichiarare in quale relazione esse siano con la coscienza. — E, per dimostrare ciò, ricorro all'analisi del linguaggio. Se io dico: *Io so che veggo la luna*, l'analisi di questa proposizione, mi dà tre cose: 1° la luna, obbietto della mia visione — 2° la visione, obbietto del mio sapere — 3° il sapere, o consapevolezza, che prende immediatamente la visione, e mediatamente l'oggetto di questa, cioè la luna. Medesimamente se dico: *Io so d'aver fame*, tre elementi mi dà l'analisi di questo fatto psicologico enunciato in questa proposizione; i quali elementi sono lo stato del mio corpo, manifestato dalla sensazione della fame, e la coscienza che manifesta allo spirito essa sensazione. Adunque si vede chiaro che tanto le interne, quanto le esterne sensazioni sono nella stessa relazione con la coscienza, vale a dire, che sì le une, che le altre vanno nella coscienza, come nel loro centro, a riverberare.

E qui pare opportuno ventilare una inesattezza del Galluppi, e un errore d'altri Filosofi. Siccome il Galluppi chiama la coscienza eziandio sensibilità interna, perciò venne in mente ad alcuno dire che esso Filosofo confonda esse due facoltà e i loro fenomeni contro del senso da noi spiegato di sopra. Ciò è falso, perocchè non è vero che il Galluppi confonda i fenomeni dell'una con quelli dell'altra; ma soltanto si fa a chiamare la coscienza ancora sensibilità interna; e perciò vi ha solo confusione di nome, ma non di cosa. In

effetti i fenomeni, da noi riferiti alla sensibilità interna, sono dal Galluppi attribuiti all' esterna sensibilità. Par che questo Filosofo consideri la fame, la sete, e simili', spettanti all' esterna sensibilità per essere il corpo fuori dello spirito; il che non è esatto, poichè sarà sempre vero che altro è un cambiamento avvenuto soltanto nei nostri visceri, ed altro è un cambiamento avvenuto nel nostro corpo per l' azione degli oggetti esterni, e del quale cambiamento il corpo è soltanto il veicolo.

§. IV.

Esposizione del sistema psicologico del Galluppi.

Pria d' esporre il sistema di quest' insigne filosofo, il dovere di gratitudine mi muove a dire alcuna cosa intorno allo stesso sapiente.

Quando il sensismo signoreggiava tutti gli spiriti, e la patria di Archimede, Cicerone, Tommaso, Bonaventura, Ficino, Campanella, Telesio, Vico e cento altri era serva del pensiere straniero, allora surse il Galluppi richiamando gli spiriti all' antica sapienza, mettendo a nudo i sistemi, che aveano recato la desolazione e la rovina nell' impero filosofico, destando gli animi dal vergognoso letargo, in cui erano immersi. La missione di lui fu nobile, mirando sempremai a sperperare quella falsa Filosofia, che ci venne propinata dai barbari d' oltre monte e d' oltre mare. Egli è vero che emancipato una volta il pensiero filosofico italiano dalla servitù intellettuale straniera, camminò da sè, prese un corso novello, ma è pur verissimo al Galluppi esser dovuta la gloria d' averuelo sottratto, com' è pur verissimo essere egli stato il primo movente di quest' epoca di restaurata Filosofia Italiana.

E, dovendo io sporre il sistema psicologico di questo Filosofo, osserverò essere egli stato il primo, che in Italia trattò la Psicologia con senno veramente italiano. Nutrita l'anima sua grande agli alti concepimenti d' un S. Tommaso, di

un S. Agostino , d' un Leibnizio , d' un Kant, non potea far buon viso a quello sterile empirismo , a quello stomachevole materialismo, che sensualizzano tutto , ed annullano la spirituale atiività ; perciò questa ebbe nel suo sistema quella parte , che la Filosofia della sensazione le negava. Quindi è facile comprendere che , secondo la mente del Galluppi , due son le facoltà, che offrono gli obbietti in confuso, su cui versar si dee l'umana attività : queste facoltà sono la coscienza e la sensibilità ; la prima che offrê il me con le sue modificazioni , l' altra il fuor del me , e le sue relazioni col me. La nostra vita sensibile comincia da questo punto ; e queste due facoltà ci danno la percezione dello stato presente. Ma noi saremmo troppo miseri, se non avessimo la ricordanza degli stati passati; ecco in noi una facoltà riproduttrice, che soccorre a questo nostro bisogno. Or, presentati allo spirito gli obbietti dalle sudette facoltà , egli può agire su di essi in due modi , o decomponendoli, o componendoli; ecco altre due facoltà attive, analisi, e sintesi , che sono sotto l' impero di una facoltà, che è la volontà, la quale è provocata all' azione del desiderio.

Dalle quali cose emerge esser chiaro e semplice il sistema psicologico del Galluppi. Coscienza , sensibilità ed immaginazione son le facoltà , che prima hanno luogo in noi , presentando al subbietto conoscitore i materiali , su cui spiegar dee la sua attività ; le prime due offrono le percezioni presenti ; la facoltà riproduttrice poi offre lo stato passato. Ricevuti cosiffatti materiali , che sono , quasi direi , porti in confuso, l' analisi decomponendo , e la sintesi riunendo , producono tutti i tesori dell' intelligenza , cioè , le idee semplici e le composte , le subbiettive e le obbiettive ; ed anco il concetto di Dio , che l' insigne Filosofo calabrese stima subbiettivo in origine , ma obbiettivo in valore. Se non che è da avvertire , che i sentimenti offerti dalla coscienza e dalla sensibilità , rispetto all' idea di Dio , non sono i materiali , ma le condizioni, essendo l' idea di Dio, secondo l' avviso del Galluppi , un prodotto della sintesi , ma avente una realità obbiettiva. Ma l' analisi e la sintesi son poste in movimento

dalla volontà, che esercita un impero non solo sovra esse facoltà, ma su altre ancora, come pure sul corpo. La volontà finalmente, potenza attiva e libera, è eccitata ad agire dal desiderio, che è uno stato misto, in cui hanno luogo percezioni piacevoli e dolorose.

A sette adunque riduconsi le facoltà dello spirito, secondo il Galluppi, *Sensibilità*, *Coscienza*, *Analisi*, *Sintesi*, *Immaginazione*, *Volontà*, *Desiderio;* quantunque quest' ultimo non sia da lui considerato qual facoltà elementare, come sarà detto nel seguente paragrafo.

§. V.

Continua l' esposizione del sistema del Galluppi.

Se nell' esporre il sistema dell' onorovolo Filosofo Tropeano ci limitassimo alle cose dichiarate nella precedente tesi, mancheremmo di chiarezza; nè la nostra critica potrebbe cogliere nel segno. E perciò ora daremo opera a discorrere dei segni, pei quali una facoltà è elementaro, secondo l' avviso di esso Filosofo, e l' applicazione ch' egli ne fa alle facoltà per lui statuite.

Alla domanda *che sia una facoltà elementare?* il Galluppi risponde: Noi non possiamo conoscere le facoltà dello spirito in altro modo, se non per mezzo delle loro operazioni. Noi distingueremo dunque due facoltà dello spirito fra di esse, allora che ci faranno percepire oggetti diversi, e allora che una operazione può andar disgiunta dall' altra. Noi riguarderemo come elementare una facoltà, allora che la sua operazione non può decomporsi, ed in conseguenza non può spiegarsi col concorso di più facoltà.

Ennuciati questi segni, egli scende a farne applicazione. Così la coscienza è distinta dalla sensibilità, perchè quella ci dà il me, e questa il fuor del me, oggetti diversi l' uno dall' altro; adunque esse due facoltà, dandoci oggetti diversi, sono elementari. Sono elementari ancora la coscienza e la sensibitità, perchè può lo spirito volgere il suo

pensiero agli oggetti offerti dai sensi, e formarsi degli stessi dell' idee esatte; e pertanto si può ignorare il sistema delle facoltà dello spirito: così un fisico, od un naturalista, che non sono giammai rientrati nel santuario dei loro pensieri, ed hanno rivolto mai sempre la loro attenzione alle cose sensibili, ignorano le leggi dell' intelligenza, quantunqne sappiano quelle della natura materiale organica, od inorganica. Se adunque il meditare su i sensibili esteriori non è la stessa cosa che il meditare sulla coscienza, adunque la coscienza è distinta dalla sensibilità; adunque coscienza e sensibililà sono dne facoltà elementari.

Ma l' immaginazione è anch' essa facoltà elementare, domanda il Galluppi? Al certo che sì; perocchè, se un obbietto non può essere immaginato senz' essere stato percepito, pure può esser percepito senza essere immaginato. Potendo adunque la sensibilità, e la coscienza, o per meglio dire, gli atti di queste facoltà esser disgiunti dall' immaginazione, perciò ne siegue essere l' immaginazione distinta dalla coscienza e dalla sensibilità. Convien qui notare che il Galluppi applica alla immaginazione, considerata in attinenza alla facoltà di percepire, non il segno della diversità degli obbietti, come fece per la coscienza e per la sensibilità, ma il segno della disgiunzione o separazione.

Se non che l' immaginazione, avendo due attinenze, cioè una con la facoltà di percepire, e l' altra con la facoltà di attendere; ed avendo il Galluppi mostrato che, quanto alla facoltà di percepire, l' immaginazione è facoltà elementare, potendosi percepire, e non immaginare, restava a vedere se l' immaginazione fosse facoltà elementare in riguardo all' attenzione. Le due facoltà di immaginare e di attendere non possono andar disgiunte l' una dall' altra, essendo necessario per la riproduzione un grado d' attenzione; come adunque l' immaginazione sarà, rispetto all' attenzione, facoltà elementare? Si risponderà essere l' analisi una condizione solamente per aver luogo il richiamo dell' idee. Ma, se l' attentiva potenza si considerasse come cagione dell' immaginazione riproduttrice, questa sarebbe allora elementare? Il

Galluppi asserisce di sì. Da ciò si vede che *coscienza*, *sensibilità, immaginazione, ed analisi*, son facoltà elementari.

Quest' ultima facoltà, cioè l' analisi, non solo è distinta dall' immaginazione, secondo il nostro Filosofo, ma ancora dalla coscienza, e dalla sensibilità, perchè gli obbietti di quest' ultime facoltà possono esser presenti allo spirito senza esser decomposti, come possono essere le percezioni decomposte senza essere ricomposte; e perciò la sintesi è pure facoltà elementare. Lo stesso vale del desiderio, il quale può stare senza del volere; dunque *volere* non è *desiderare*: ma il desiderio, essendo uno stato misto dell'anima costituito di percezioni piacevoli e dolorose, perciò il desiderio non è facoltà elementare.

A sei adunque si riducono le facoltà elementari dello spirito, secondo la mente del Filosofo Calabrese: esse sono *la Coscienza, la Sensibilità, la Immaginazione, la Volontà, l' Analisi e la Sintesi*, e per usare le sue stesse parole « Niunna operazione delle facoltà enunciate può decomporsi, nè spiegarsi col concorso delle altre; esse son dunque tutte elementari ».

§. VI.

Esame del sistema di esso Autore.

Non potendo stringere in poche parole tutto ciò, che ricorre al mio pensiero rispetto al sistema psicologico del nostro Galluppi, mi occuperò soltanto di alcune mende principali, che in esso han luogo.

1° Questo sistema psicologico, quantunque ammetta l'attività, e perciò si allontani dal sensismo volgare, pure considera le facoltà cogitative in relazione coi sensibili soltanto, cioè con gli stimoli sensitivi, escludendo qualunque stimolo ideale, che ecceti e svolga l' umano pensiero; e perciò questo sistema, come altrove vedremo, non può andare al di là dei sensibili, interiori o esteriori che sieno.

2° Il Galluppi ammette più segni, pei quali una facol-

tà può esser considerata come elementare. Ora debbano concorrere tutti, affinchè una facoltà sia considerata come elementare? o pure due, o uno bastano all'intento? E se un segno è in opposizione ad un altro, vale a dire, se una facoltà sia elementare per un segno, e nol sia per un altro, sarà essa in tal caso elementare? A tutto questo il Galluppi non pose mente. Anzi pare che egli, non potendo riuscire con un sol segno, ne abbia escogitato più d'uno.

3° In effetti egli considera la sensibilità e la coscienza quali facoltà elementari, perchè ci danno oggetti diversi; vale a dire, perchè la prima ci dà il *fuor del me*, e la seconda il *me*. Ma il Galluppi non considerò che queste facoltà non possono andar disgiunte; il che egli dimostrò contro Leibnizio, cioè che di ogni percezione lo spirito ne ha coscienza. Adunque, se la coscienza e la sensibilità non possono andar disgiunte, quantunque ci danno oggetti diversi, saranno esse mai elementari? Qui un segno è in opposizione con un altro, a quale dei due convien dare la preferenza?

4° Ma la coscienza e la sensibilità, dandoci percezioni d'oggetti diversi, sono per questo elementari? Pare di nò, giacchè tutte e due non sono altro che facoltà di percepire internamente, o esternamente, e perciò si risolvono nella facoltà di percepire.

5° Il dire poi che lo spirito, potendo meditare su gli oggetti dei sensi, ed acquistare delle idee chiare e distinte di essi, ed ignorare ciò che riguarda la coscienza, e perciò la coscienza esser distinta dalla sensibilità, non è un valido argomento; giacchè, se la diversità delle facoltà dovesse desumersi dalla diversità degli oggetti, su cui si può versar l'umano pensiero, e dalla varietà delle cognizioni che se ne ritraggono, allora non una facoltà di sentire esternamente, ma tante, quanti sono gli oggetti relativi ad ogni senso; il che vale che si dovrebbero ammettere cinque facoltà elementari spettanti alla sensibilità esterna, e non una.

6° Quanto all'immaginazione, rispetto alla sensibilità e all'attenzione, considerandosi come un prodotto di esse due

facoltà, essa si spiegherà per quelle, e non sarà elementare.

7° Le due facoltà d'analisi e di sintesi, essendo attive, o volontarie, esse si potranno riguardare come effetti della volontà, con la quale nascono, ed hanno medesimezza di natura.

8° Del desiderio non mi occuperò, perchè l'Autore stesso conviene non esser facoltà elementare.

Dalle quali poche riflessioni fatte, così di volo, sul sistema psicologico dell' insigne Galluppi, sono condotto alla seguente conclusione, cioè che se le facoltà spirituali si considerano in relazione agli oggetti, allora ne vedremo nascere tutte le facoltà enunciate dall' Autore, e altre ancora, e noi siamo lontani dal negarne l' esistenza; ma se poi vogliamo considerar le facoltà non rispetto agli oggetti, ma in se stesse, allora ci sembra chiaro che a due si debbano ridurre tutte le facoltà elementi dello spirito, cioè *intelletto*, e *volontà*, facoltà di percepire o di conoscere, e facoltà di volere. Questo sistema non solo è adombrato nella Filosofia antica con Platone e con Aristotile, e nella moderna da altri Filosofi espressamente dichiarato, ma pure è il sistema del senso comune.

§. VII.

Esposizione del sistema psicologico del Condillac.

Pria di farmi ad esporre il sistema dell' abate di Condillac, è mio dovere dire alcuna cosa intorno alla Filosofia del sensismo.

Questo sistema, detto sensismo o sensualismo, non è un trovato dello spirito umano nei secoli diciassettesimo o diciottesimo; ma risale alle prime concezioni della Filosofia Indiana, dalla quale passò alla Filosofia Greca, a quella Romana, a noi. Non intendo io dire che tutti i Filosofi abbian seguito cotal sistema, che anzi i più potenti intelletti mai sempre gli si opposero; ma intendo soltanto significare che tale aberrazione ebbe culla appo gli antichi, è

riapparsa quasi in tutte l'epoche; ed ebbe finalmente nel secolo passato il suo massimo svolgimento, e la più estesa applicazione.

Senza dunque tener parola dei famosi sensisti, che apparvero appo gli antichi, basterebbero soltanto gli Elvetius, i Volney, gli Holbach, i Tracy consorti per farci comprendere le laide illazioni, a cui conduce la miserabile Filosofia dei sensi.

Ella è Ateismo in Religione, Materialismo in Psicologia, Egoismo in Morale, il dominio della forza, o il potere arbitrario nelle scienze giuridiche; in somma il sensismo è l'esclusione dell'Assoluto nel doppio giro del conoscere e del volere.

Laonde non sarà discaro esporre in brevi detti il sistema psicologico del Condillac; e poi in altra tesi farne la confutazione, quantunque dal semplice lato psicologico.

Tutte le facoltà dello spirito sono *sensazioni trasformate*, ossia derivano dalla sensazione; sono, quasi direi, racchiuse in essa: appunto come il ghiaccio si trasforma in acqua, e questa in vapore, così la sensazione si trasforma per divenire ciascuna delle facoltà mentali; o come il lino si trasforma in tela, e questa in carta, così la sensazione si trasforma in tutte le facoltà. Così l'attenzione non è già l'attività in opposizione alla passività, e soltanto preceduta dalla sensazione, ma è la stessa sensazione; con la sola differenza, che quando lo spirito sente, ha molte sensazioni; quando attende, ne ha una sola esclusivamente: quindi l'attendere è uno stato dello spirito concentrato nella stessa sensibilità, ma che ha una sensazione.

Presso a poco la stessa cosa egli dice pel paragone, pel giudizio, per la riflessione, immaginazione, e pel raziocinio, facoltà che tutte racchiude sotto il nome d'intelletto. Adunque le facoltà dell'intelletto sono trasformazioni della sensazione, considerata come rappresentativa degli oggetti esterni, come le facoltà della volontà sono trasformazioni delle sensazioni, considerate come piacevoli e dolorose. E siccome

intelletto e volontà con vocabolo comune si chiamano *pensiero*, perciò tutte le facoltà del pensiero sono sensazione trasformata.

Fu tanto e tale l' accecamento di quest' Antore, e la sua predilezione pel sensismo, che l' *io* stesso fece derivare dal di fuori, essendo l' *io* del Condillac « La collezione delle sensazioni, che ciascuno prova' ».

§. VIII.

Confutazione del sistema psicologico del Condillac.

Noi opporremo al sensismo Condillacchiano le segueuti riflessioni :

1° Chi dicesse : questo sistema è semplice, dunque è vero, errerebbe, essendo la semplicità cosa relativa al nostro spirito, e la verità assoluta, indipendente da noi. Soltanto si deve dire, essere il sensismo, attesa la sua superficialità, come la buccia della Filosofia; e perciò ben si affà con le menti superficiali, e che non penetrano sin nel midollo della scienza.

2° Questo sistema è smentito dalla coscienza individua, e da quella del genere umano; dalla prima perchè ognuno ben si accorge essere il proprio spirito ora passivo, ora attivo; ed il sistema del Condillac riduce tutti i fatti psicologici alla passività. È smentito dalla coscienza umanitaria, perchè le lingue, nelle quali si rivela lo spirito dell' uomo, porgono da per tutto, a chi ben vi mediti, una distinzione fra *vedere* e *guardare*; fra *udire* ed *ascoltare*; fra *odorare* e *fiutare*, e simili; in somma le lingue dei popoli chiaro addimostrano la differenza, che vi ha fra *sentire passivamente* e *sentire attivamente*.

3° È assurdo ancora che l' attenzione sia sensazione, perchè l' attenzione è raggio dell' umana attività, che determina, fissa, chiarifica e distingue ciò che nel sentire è vago, indeterminato, oscuro e confuso.

4° Se l' attenzione fosse sensazione, essa dovrebbe es-

sere in ragione sempre del sentire ; il che non essendo vero, mostrandoci l' esperienza degli spiriti, nei quali è massima la forza di sentire, e minima quella di attendere, perciò l' *attenzione* è tutt' altro che *sentire*.

5° L' essere poi la facoltà attentiva applicata alle sensazioni, e in relazione perciò con gli organi, e con gli oggetti, ciò non dimostra che sia la stessa cosa della sensazione, ma soltanto dimostra il mutuo soccorso, lo scambievole aiuto che si porgono le mentali potenze. Anco nelle funzioni organiche del corpo umano vi ha dipendenza, vi ha ordine; così non può aver luogo la chilificazione senza la chimificazione, e questa senza la deglutizione, e questa senza il masticare e l' insalivare i cibi ; ma chi sarebbe così sciocco da dire che la chilificazione, e tutte le altre funzioni digestive si riducessero alla masticazione ?

6° Nè il giudizio, nè il raziocinio si possono ridurre alla sensazione , perchè non solo nel giudicare e nel ragionare si attende , si astrae, si analizza , ma si riducono ad unità sintetica i concetti, la quale unità sintetica è tanto lungi dalla sensazione, quanto l' *attività* lo è dalla passività.

7° Se le potenze di giudicare e ragionare fossero *sensazioni trasformate* , in qual modo potrebbe avvenire che i nostri giudizî , e i nostri raziocinî sarebbero talvolta in opposizione alle stesse sensazioni ? In qual modo lo spirito umano avrebbe potuto formare l' Astronomia Copernicana, che è razionale , in opposizione all' Astronomia Tolomaica , che è empirica ?

Dai quali argomenti ho il dritto di concludere, essere il sistema del sensismo una di quelle aberrazioni dello spirito umano, che non hanno alcun valore scientifico , senza tener parola delle assurde illazioni , che degradano l' uomo , e nelle quali esso và a sprofondarsi.

§. IX.

Continua la confutazione del sensismo del Condillac.

Nè metterci fine a questa tesi, se volessi enunciare tutti gli argomenti, che annllano la Filosofia della sensazione: solo addurrò quest' argomento, che val per mille; ma che non mi è dato svolgere come trovasi nella mia *Dissertazione sul Sensualismo.*

Se *pensiero* e *sensibilità* sono, secondo i sensisti, la medesima cosa, seguir ne deve che i prodotti tutti del pensiero devono corrispondere perfettamente alle cose sentite, e alle sensazioni; ma l' esperienza ci dimostra dei pensieri, il cui tipo intero non esiste in natura, come avviene nei prodotti della sintesi immaginativa civile, e della sintesi immaginativa poetica; adunque *pensare* non è lo stesso che *sentire*, tutte le facoltà dello spirito non sono concentrate nella sensibilità. In altro modo: se *pensiero* e *sensibilità* sono, secondo i sensisti, la stessa cosa, tutti i prodotti del pensiero dovendo corrispondere alle sensazioni ed agli oggetti sentiti, non potrebbe essere nell' umano spirito alcun pensiero in opposizione ai portati del senso, o che trascenda in alcun modo le sensazioni, gli oggetti dei sensi; ma l' esperienza ci dimostra come esistenti negli umani intelletti dei concetti in opposizione alle sensazioni, o che trasandano le cose sentite, come se ne ha un esempio nell' Astronomia Copernicana, ed in molte verità delle Matematiche Pure, e simili; adunque *pensiero e sensibilità* non sono tutt' uno, tutte le facoltà dell' intelligenza non sono racchiuse in quella di sentire.

In altro modo finalmente. Se *pensiero* e *sensibilità* sono la stessa cosa, tutti i concetti umani, dovendo corrispondere alle sensazioni, devono perciò essere in ragione della perfezione dei sensi; e perciò animali aventi pari perfezione di sensi, dovrebbero avere uguale intelligenza; e animali aventi sensi meno perfetti d' altri animali, dovrebbero avere meno intelligenza: ma l' esperienza dimostra a vivissimo lume, la perfezione, o imperfezione dei sensi, almeno sino ad un cer-

to segno, in nulla influire sulla perfezione, o imperfezione dell' intelligenza; adunque *pensare* non è *sentire; pensiero* e *sensibilità* non sono la medesima cosa. Che poi i gradi dell' intelligenza non corrispondano alla perfezione, o imperfezione dei sensi, è facile a dimostrarlo; perocchè la scimia ha i sensi uguali, o quasi nguali a quelli dell'uomo; e pure è immensa la distanza, che separa quel bruto dalla specie umana: così il negro ha i sensi più perfetti dell' Europeo, ed il selvaggio gli ha più perfetti dell' uomo incivilito; e pertanto le loro intelligenze sono immensamente distanti. E la storia non ci mostra celebri pittori con vista fioca? e famosi maestri di musica con debole udito? e l'oratore greco non avea sortito dalla natura imperfettissimo l'organo della favella? forse diremo che le scoperte dei grandi, come di un Galileo, e di uu Newton sieno dovute a maggior perfezione sensitiva?

Concludo adunque esser futile il sensismo; e perciò doversi considerar l'anima come dotata di *facoltà attive*, le quali, operando sulle sensazioni, producono quelle idee complesse non aventi nn tipo intero nella natura; le quali, malgrado l'imperfezione relativa dei sensi, rendono l'essere, che ne è fornito, più intelligente d'altri esseri di sensi più perfetti. Le qnali facoltà in fine, operando snlle primigenie notizie, che sfuggono ai sensi, e alla coscienza, danno nella cognizione riflessa quei pensieri che trascendono ogni esperienza.

§. X.

Sublime sentenza dell' Apostolo delle Genti che annulla il sensismo.

Non si dilungherebbe dal vero, chi dicesse che le sacre pagine, non solo contengono ciò che è necessario alla salute delle anime, ma ancora tante preziose verità, che dalla specnlazione svolte ed applicate convenientemente, han virtù di condurla ove ardentemente brama.

Ciò diciamo a proposito d' una sentenza dell' Apostolo delle genti, la quale, comechè da altri in altro modo spiegata e bene, pure nessuno ha subodorato che essa è capace d' essere in altra guisa esplicata: tanto è semenzaio fecondo di verità! Eccomi alle prove.

Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis mee. (Rom. VII. 23).

In questa verità psicologica, se ben vi si mediti, si vedrà a chiarissimo lume la morte del sensismo.

S. Paolo annunzia un antagonismo fra la legge della mente e quella dell'organismo, fra la ragione e il senso, fra la legge dello spirito e quella del corpo. Or se ciò è vero, com' è verissimo, semplice è il raziocinio che dobbiam fare per mostrare che essa conduce ad annullare il sensismo. Perocchè se la legge dello spirito è in opposizione a quella del senso, ossia se la legge razionale è in antagonismo a quella sensitiva, ne segue che la legge della ragione non può venire da quella dei sensi: ma se la legge razionale non può scaturire dal senso, ciò vale che debbe essere diversa dalla legge sensuale: ma se la legge razionale é diversa da quella sensuale, ciò vuol dire che la vita intellettiva, la vita morale non è la stessa della vita sensitiva: ma se la vita razionale non è la stessa della sensuale, chiaro ne emerge che tutto non è sentire, ogni cognizione, ogni atto spirituale non essere acchiuso nella vita sensitiva, ossia l' intelligenza non esser la stessa cosa della sensibilità.

Questi argomenti sono inconcussi: essi sono poggiati sulla sentenza dell' Apostolo, la quale è evidente, annunciando un fatto che ogni uomo può in sè osservare. Ognuno è spettatore di una serie di combattimenti, che durano quanto la vita; ne' quali se la parte sensuale vince, l' uomo va a precipitarsi nelle vie de' vizî, se vince la razionale, la virtù riesce vittoriosa. Ciò non solo nella vita individua, ma vale eziandio per quella delle nazioni, giacchè civiltà e barbarie son due periodi, nei quali ha il predominio la ragione sul senso o questo su quella.

Adunque mi par bello concludere: se la legge della ragione è in opposizione a quella del senso, la legge della ragione non può venir dal senso — se la legge della ragione non può venire dal senso, essa non sarà identica a questo — dunque l' intelligenza e la sensibilità non sono la stessa cosa — adunque il sensismo è distrutto, svolgendo le parole dell' Apostolo.

OSSERVAZIONI

SOPRA IL CENNO FILOSOFICO (1).

DEL MERITO COMPARATIVO

DI PASQUALE GALLUPPI

E

CARLO ANTONIO PEZZI

Volle il Sig. A. S. dare a luce un cenno sul merito comparativo di Pasquale Galluppi e Carlo Antonio Pezzi, sul quale cenno dirò apertamente, ma educatamente, alcuni miei pensieri. E senza dir altro entro in materia.

Dapprima l'autore si fa a discorrere sulla necessità dell'arte critica, e, toccando altre cose, dice:

» Se riguardiamo l'opera di quest'ultimo compresa
» in cinque volumi, edizione di Messina l'anno 1830,
» osservasi, che raggira nei primi quattro volumi sulle
» facoltà dello spirito e suoi fenomeni, nell'ultimo sull'e-
» tica, che vuol dire quanto basta alla filosofia raziona-
» le e morale, con nessuno o pochissimi cenni sui reci-
» proci rapporti, che ha l'uomo fisico e morale, rappor-
» ti che han cagionato la vera filosofica rivoluzione negli

(1) Questo Cenno fu inserito nel giornale dello Spettatore Zancleo ne' numeri 39. 40. 45. 49 anno primo, e numeri 5. e 6 anno secondo.

» ultimi tempi, di cui ne parla egli medesimo; ed a sa-
» per la quale impegna i giovanetti studiosi; rapporti
» senza di cui spesso un filosofo *captat nubem pro Iuno-*
» *ne*, o si diffonde in cose vane ed insulse, anzichè pro-
» ficue all'umana vita; o pur con ali di cera tenta pog-
» giare ove poggiar non lice. Se sia ciò vero, svolgiamo-
» ne l'indice ».

Che i primi quattro volumi degli Elementi di filosofia del Sig. Galluppi trattino dell'intelletto, cioè dello spirito considerato essere che percepisce, conosce, e l'ultimo della volontà, io nel nego, anzi dico che esatta e naturale ne è la divisione, come il sullodato autore in varie sue opere ha detto (1). Ma l'espressione del critico A. S. manca di esattezza, giacchè ei dice « raggira nei primi quattro volumi sulle facoltà dello spirito e suoi fenomeni, nell'ultimo sull'etica ». Al che rispondo: non solo i primi quattro volumi, ma eziandio l'ultimo discute le facoltà dell'anima, perchè esso volume ha per oggetto la volontà, la quale, come si sa, è potenza del subietto pensante. Questa inesattezza essendo di poco rilievo in confronto degli errori, che a larga mano sono sparsi in questo cenno, credo miglior consiglio applicarmi ed appalesarli.

Il sig. A. S. asserisce ancora che l'esimio Galluppi faccia pochissimi cenni dei reciproci rapporti delle due nature, fisica e morale; e se fosse come ei dice, seguirebbe che *spesso captat nubem pro Junone? o che si diffonde in cose vane ed insulse? o con ali di cera poggiare tenta, ove poggiar non lice?* Qual logica è mai questa! Al più avrebbe potuto dire che l'autore sia mancante. In vero il dire che un filocofo non trattando estesamente de' detti rapporti *spesso captat nubem* ec. ec. ec. si è dire che tutta la filosofia razionale e morale si restringe in tali rapporti, o che ogni dottrina filosofica si

spiega mercè degli stessi. Quanto ciò sia falso, è facile dimostrare.

In primo luogo la filosofia è, secondo il Galluppi, la scienza dell' umano pensiero , che è all'uomo svelato dal senso interno. Difatti è questa facoltà del suo essere pensante, che lo avvisa sentir piacere e dolore, aver memoria, giudizio , volontà ec. Applicando perciò il raziocinio alle rivelazioni di essa coscienza , viene in tal modo a conoscere le funzioni del suo pensiero : Logica , Metafisica , Morale riconoscono questo fondamento. Basta riflettere , che se i fatti intellettuali e morali dall' uomo avvenissero esternamente, sfuggirebbero alle operazioni sensibili , non avendo alcuna qualità de' corpi , onde renderci chiari che il mezzo di scoprirli si, è la coscienza.

Ma, dirà alcuno, de' reciproci rapporti del fisico sul morale nulla dovrà dire il filosofo? Ecco la mia risposta. Che il morale sia dipendente dal fisico , è un fatto che non puossi trascurare dal filosofo : egli intanto debb' essere molto cauto , vale a dire non dee credere potersi tutto spiegare in sì difficile materia ; perchè questa dipendenza, quantunque in alcuni casi di leggieri spiegasi , tuttavia in molti si nasconde. Così farà egli ottimamente discorrere sulla differenza delle due vite dell' uomo , vegetabile ed intellettuale, come pure parlando della sensibilità dimostrare che i nervi sono gli strumenti di questa potenza ; che il moto in essi organi impresso deve trasmettersi al cervello onde avere l' anima la sensazione : in tal modo si aprirà la via a poter agevolmente parlare delle anomalie delle sensazioni. Aggiungerà al cenno degli organi del senso , un altro al luogo debito , sugli organi del moto. Ancora dovrà , trattando delle passioni , dimostrare com' esse producono alterazioni sul fisico ec. ma queste ed altre cose entro brevi cenni affine di ottenere il suo scopo. Veramente analizzare l' umano spirito,

senza dire parola del corpo, si è stoltamente immaginare esse sostanze fra loro indipendenti, o credere che nulla, dopo tante laboriose indagini, si sappia su tal materia; e si la prima che la seconda cosa mostrerebbero, in chi ciò credesse, pochezza di mente. Ma se il filosofo stima che si possa in tutti i casi particolari render ragione di cosiffatta dipendenza, andrà errato; ei farà ipotesi, congetture maggiori in numero delle cognizioni certe, e spesso ridicole, rendendo in tal guisa la scienza del pensiero un miscuglio d' ipotesi e congetture. Un filosofo difatti che volesse conoscere lo stato del cervello, quando lo spirito giudica, o ragiona, ossia decompone e combina le sue idee, o quando è agitato da desiderio, o passione, o sia che vuole, tenterebbe l' impossibile. Facciasi il paragone delle opinioni di coloro, che si sono addetti a queste indagini, e facilmente si vedrà che inutili sono stati gli sforzi, coi quali si è osato strappare il velo alla natura in tali cose, almeno sinora. Laonde il filosofo meditando che l' oggetto positivo della filosofia, come vuolsi, è l' umano pensiero e che la coscienza nè il mezzo, discuterà le forze dell' intendimento, l' origine e generazione delle idee, le leggi del raziocinio, quelle della volontà avendo a guida la vista interna precipuamente: e ponendo mente poi al fatto della dipendenza dell' anima dal corpo, egli lungi dalla presunzione di spiegarlo in tutte le sue particolarità, limiterà le di lui investigazioni a pochi fatti senza imbattere in ipotesi arbitrarie e stranissime. Questo parere avrà più sotto maggior lume.

Ora venendo al sig. Galluppi, dico ch' egli stima il fondamento della filosofia essere la coscienza; egli ammette il fatto generale della dipendenza del fisico dal morale, ma crede nascondersi interamente ne' casi particolari (2). E quantunque io pensi un pò diversamente riguardo a ciò, pure mi è forza dire ch' egli non *captat nu-*

bem pro Junone ec. ma che solamente sia alquanto mancante. Imperocchè se il sullodato filosofo non fa estesi cenni de' rapporti aventi il corpo collo spirito, pure confessa, siccome ho detto, la di loro dipendenza ; parla dei sensi come degli organi della sensibilità; che il moto fatto sui nervi dee esser condotto al cervello; che negli esseri sensitivi della stessa specie o differenti perchè provveduti di organizzazione diversa, hanno sensazioni dissimili ec. ; che per effetto della ripetizione le sensazioni scemano, mutando lo stato degli organi; che le passioni producono notabili alterazioni sul corpo ec. Queste ed altre idee sul reciproco influsso leggonsi negli Elementi di filosofia del Galluppi ; e comechè ci ne faccia pochi cenni , pure non ispiega tali fatti senza l' ajuto del fisico. A ciò aggiungi, che Cartesio, Locke, Condillac, ancora pel critico ristoratori della filosofia, analizzando l' umana intelligenza, parlando de' detti rapporti non più, se non meno, del sig. Galluppi , spesso si diffusero dunque , secondo la logica del sig. A. S. , *in cose vane ed insulse , anzichè proficue all' umana vita, o con ali di cera poggiare tentarono ove poggiar non lice.* Se ciò è vero , con qual diritto egli asserisce che furono i ristoratori d' ogni filosofia ? Io poi vorrei sapere dove il Galluppi per mancanza delle cose sudette *captat nubem pro Junone* ec. e dove *con ali di cera poggiare tenta ove poggiar non lice :* anzi il chiarissimo filosofo non imprende giammai a spiegare l' unione dell' anima col corpo, l' essenza de' corpi, la natura Divina, la creazione ed altre cose, la esistenza delle quali , quantunque da lui riconosciuta e con valide ragioni provata, è pur non dimeno limite dell'umano sapere. Il filosofo debbe contentarsi di conoscere l'esistenza di Dio, dell' anima, de' corpi, ma dee astenersi di penetrare ciò che trasanda la sua mente : Dio esiste , ma è incomprensibile ; l' anima esiste , ma la sua unione col

corpo è un mistero: *L'uomo non è fatto nè per tutto sapere, nè per tutto ignorare.* Tali sono gli ottimi pensamenti del profondo Galluppi, e perciò non può dirsi che con *ali di cera poggiare tenta ove poggiar non lice* (3). Ma il Critico dice: « Se sia ciò vero, svolgiamone l'indice ». Udiamolo dunque per esser ben disposti al giudicio.

Scende dopo di ciò il sig. A. S. ad esporre le dottrine dell'ideologo di Tropea, ed offrendo la ideologia di lui dice:

» Passa quindi all'ideologia, si occupa della origine » delle idee, da quali facoltà esse dipendano, senza però » distinguere nozioni da idee ».

Le quali parole sono evidentissima prova della superficialità con che egli ha letto gli Elementi di filosofia del signor Galluppi. Trascrivo le parole di quest'ultimo.

» Si può finalmente riferire il vocabolo d'*idea* agli » oggetti estesi, e quello di *nozione* agli oggetti inteste» si, e dire p. e. l'idea dell'arbore, la nozione della » virtù » (4).

Segue il Critico A. S. » Ei le fa nascere or dal» l'analisi, or dall'analisi e sintesi; che avvi delle idee » semplici generate dalla sintesi, che i rapporti sono sem» plici vedute dello spirito; e perciò possano dirsi *non* » *idee, ma sentimenti di esso* ».

Mi duole oltremodo ch'egli non abbia concepito le profonde dottrine del Ch. Galluppi.

Non và a dubbio che questi,

1.° Ammetta idee semplici generate dalla sintesi;

2.° Che i rapporti sieno viste dello spirito; ma che dica che i *rapporti possano dirsi non idee, ma sentimenti di esso* (dello spirito) è nella testa di A. S. e non già in Galluppi. Perocchè avendo egli nella Psicologia giudiziosamente osservato, ch'esistono alcuni rapporti ideali,

estrinseci, logici, vedute dello spirito, e non reali nei corpi, effetti in somma della sintesi ideale; era d' uópo facendo indagine dell'origine delle idee, ammetterne alcune dall' attività sintetica originate. E perchè l' illustre Laromiguiere avea detto *l' idea essere un sentimento distinto e sviluppato da altri sentimenti*, e perciò l' idea di rapporto essere rinchiusa nel sentimento di rapporto; il Galluppi ha per questo con non poca penetrazione osserto che l' idea di rapporto, sebbene supponga i sentimenti come condizioni, da essi pure non è sviluppata, avendo origine dalla sintesi. Ond' è ch' essa idea relativa è nel sentimento, non già in origine, ma bensì nel risultamento, o immediatamente alla sua nascita. Veramente la dottrina del Prof. La Romiguiere pativa troppa imperfeziozione, essendo in contraddizione coi pensamenti di esso autore sui rapporti (5), come il sullodato Galluppi ha con fino accorgimento rilevato (6). Perchè non nasca alcun dubbio, ecco ciò che ho letto nella sua ideologia.

» Parlando della sintesi abbiamo spiegato la sintesi
» ideale, ed abbiamo mostrato, che i rapporti sono sem-
» plici vedute dello spirito, a cui non corrisponde alcun
» oggetto reale al di fuori. Si deduce da ciò che non si
» possono dare *sensazioni* di rapporti. Ma i rapporti, es-
» sendo vedute dello spirito, sono reali in lui, e sono
» perciò un oggetto della coscienza; quindi pare che si
» possa dire, che noi abbiamo il sentimento del rappor-
» to, come diciamo di avere il sentimento del giudizio,
» del raziocinio, della volontà ec. Meditando su questo
» sentimento pare che potremmo formarci le idee dei
» rapporti ».

» Ma se il rapporto è un idea, per poter avere il
» sentimento del rapporto, fa d'uopo che questa idea sia
» formata, ed abbia esistenza nello spirito ».

» Ora si tratta di spiegare appunto l'origine di que-

» sta idea di rapporto , la quale è antecedente al senti-
» mento del rapporto, cioè alla coscienza di questa idea.
» In conseguenza non è esatto il dire, che l' idea relati-
» va sia racchiusa nel sentimento del rapporto, come di-
» ce l' illustre La Romiguiere. Eccovi alcune osservazio-
» ni su quest' oggetto: 1° I rapporti nascono dalla com-
» parazione dello spirito; e perciò vero quello che ab-
» biamo asserito di sopra, *che le nostre idee sono un*
» *prodotto, dell' analisi o dell' analisi e sintesi insieme.*
» 2° Supponendo la sintesi un analisi antecedente, e que-
» st' analisi esercitandosi sulle sensazioni, è vero ancora
» quello che abbiamo asserito, cioè che le *nostre idee*
» *nascono dall' azione dello spirito sui nostri sentimenti,*
» *e perciò i materiali delle nostre idee, ed in conseguen-*
» *za delle nostre conoscenze sono i sentimenti.* 3° Le
» idee de' rapporti avendo esistenza nello spirito son sen-
» tite dalla coscienza, esse non sortono dunque dalla sfe-
» ra dell'attività del sentimento; esse sono nella coscien-
» za, e perciò nel sentimento non già nell' origine, ma
» nel loro risultamento, o immediatamente alla loro na-
» scita » (7).

Dalle quali riflessioni raccogliesi, che il sensatissimo autore non dice non potersi *chiamare il rapporto idea dello spirito, ma sentimento,* che anzi dice idea relativa, sentimento relativo; e solamente, mostrando l' origine di tale idea, effetto della sentisi ideale, stabilisce esser sentimento nel risultamento, o immediatamente alla sua nascita, e già in origine. Il sig. A. S. come ognun vede, ha dimostrato chiaramente di non intendere la dottrina del Galluppi, o, se vuolsi, di non averla saputo esporre; e sì l' una che l' altra cosa meritano biasimo, che si riferisce a chi imprende a dettar critiche, spezialmente su materie cotanto delicate, e su un autore pieno di profonde dottrine.

Dopo d'avere esposte le dottrine de' sigg. Galluppi e Pezzi, viene il critico a darne il suo giudicio.

» Ingenuamente, così egli, in prima dico che il sig.
» Galluppi nello enunciare le sue dottrine dà ad esse
» tanto peso che mi fu maggior pressa a riscontrarle ne-
» gli Elementi di sua filosofia per rilevarne l' importan-
» za. Voglia il cielo che i metafisici rinvengano verità
» sempre conducenti a felicitare il mondo, e scemarne i
» malanni, e non mai a mettere in tortura le menti per
» leggerissime baje, o per articoli inestricabili e vani ».

Non senza potentissime ragioni il ch. Galluppi dà alle sue dottrine tanto peso; perciocchè coscio egli dell'origine delle dottrine che in filosofia han cagionato terribili rivoluzioni, ed han tanto nociuto al progresso della scienza, introducendo errori mostruosi, e volendo dare ad essa solida base, ha avvisato ai giovanetti, che spesso non veggono tutti i rapporti, della gravissima importanza delle dottrine, ch' egli sempre mai con somma penetrazione discute. Chi è addentro in fatto d' ideologia, sa meglio di me quanto importi avere un analisi perfetta al possibile delle potenze dell' intendimento. Basti osservare che la falsa idea di concentrare le funzioni dell'anima umana nella sensazione, la spogliò del potere di conoscere Dio, la privò della libertà, condannandola ad una cieca necessità, e per ciò distrusse la moralità delle azioni, ridusse i bisogni a fisici ed ogni atto dal vile interesse originato: il che vuol dire, abbassò l' uomo alla condizione del bruto. Ne son chiaro esempio Elvezio, Tracy e consorti. I filosofi sanno parimenti l' importanza delle quistioni relative all' origine delle idee: si tratta degli elementi dell' umano sapere. È d' uopo esaminare le opinioni di Cartesio, Locke, Leibnitz, Kant ed altri filosofi; questioni che (agli inesperti) potrebbe-

ro sembrare di poco conto, ma oramai d'altissima importanza. Così le logiche definivano le idee, le percezioni *per le rappresentazioni*, *le immagini degli oggetti*, ma che dedusse il filosofo di Koenisberg da questa definizione? L'io essere un'apparenza, e noi nell'impossibilità di conoscere la sua esistenza: strano deliramento, ma legittimameute dedotto da un principio scritto ne' filosofi. Chi ignora la dottrina di Hume sulla causalità? Con essa il filosofo inglese, oltre le perniciose illazioni per le scienze fisiche, ci vieta di dedurre dall'esistenza del mondo quella dell' Ente Supremo; ed i filosofi sanno la filosofica rivoluzione che Kant formò, prendendo le mosse dal falsissimo principio di Hume. E chi mai avrebbe creduto che il sistema di Berkeley, per non dir ancora di Hume, è basato sulla teoria delle idee di Locke? In fine, dando uno sguardo alle varie scuole filosofiche, cioè *scetticismo*, *dommatismo*, *empirismo*, *razionalismo*, *materialismo*, *idealismo* ec. agevolmente si verrà a capo di conoscere l'importanza della discussione di quelle questioni, la soluzione delle quali può mettere un filosofo in istato di cogliere la verità. Al certo, che farà il filosofo? Accetterà tutte le opinioni de' filosofi? Non già, perchè sarebbe ammettere nel pensiero la contraddizione. Rigetterà tutti i sistemi? Nou è da savio, sendo in essi delle cose vere miste alle false. Nè l'una nè l'altra cosa essendogli permessa, ecco il vero mezzo. Egli meditando e ravvicinando tutti i sistemi senza studio di parte, ne coglierà ciò che hanno di vero, rimuovendone le falsità e migliorandone al possibile le dottrine (7). Ecco l'immensa fatica del Galluppi. L'ignoranza dello stato della filosofia fa dunque riguardare cose vane, leggerissime baje, cose d'altissima importanza. Il critico ha pure osato dire inutile la quistione del modo con che l'anima conosce se stessa; ma di ciò

in appresso. Ma quali sono queste leggerissime baje? Quali gli articoli inestricabili e vani? Eccoli:

» Intanto s' accinge, segue A. S., egli all' analisi
» delle umane facoltà facendo capo dal raziocinio; e do-
» po aver parlato sui giudizî, passa a quella, per lui e
» per qualche altro, famosa distinzione di raziocinî puri,
» empirici, e misti. Ma dico io, se questa distinzione far
» non si volesse, qual danno si recherebbe al progresso
» di essa scienza? »

Queste parole fan chiarissima fede dell' estesa cognizione che ha il critico della filosofia. É in filosofia la distinzione delle verità pure da quelle empiriche di tanta importanza, quanto lo è avere buoni elementi filosofici. Non sa il sig. A. S. che il Tracy per non aver fatto tale distinzione ha adottato l' *empirismo?* Sa le assurde conseguenze della scuola *empirica?* Conosce egli che sull' abuso di essa distinzione è fondata la filosofia *trascendentale?* Ignora le illazioni di quest' ultima? Or l' illustre Galluppi, il quale quanto estesamente conosca le metafisiche vicende lo dicono le sue opere, principalmente il Saggio Filosofico, ha senza trascorrere stabilito siffatta distinzione; così tenendosi lungi e dall' empirismo e dal trascendentalismo, ha adempiuto le parti che a filosofo suo pari convenivansi.

» Proseguendo, parla A. S., nella lettura m' imbatto
» al §. 6. ove non mi soddisfa quel tuono decisivo, con
» cui pronuncia l' autore, che nelle conoscenze di fatto,
» se non si passa al mondo esterno, neppur sospettar si
» può di sua esistenza. Così un negro che non è giammai
» uscito dall' Africa, dice egli, (il Galluppi) che non ha
» veduto altri uomini che quelli della sua nazione . . . .
» crede fermamente che tutti gli uomini sieno negri:
» Che un italiano, che non avesse giammai udito altro

» linguaggio che il suo, crederebbe fermamente che tut-
» ti gli uomini chiamano l' astro del giorno sole ».

Il Critico quì fa dire al Galluppi ciò che questi non ebbe mai in animo dire. L' autore, sig. A. S., non dice che « nelle conoscenze di fatto, se non si passa al mondo esterno neppur sospettar si può di sua esistenza » e voi solo lo dite, ed applicando alla vostra espressione l' esempio del negro e quello dell' italiano, credete far scorgere in esso autore un errore: ma chi v' intende, sen ride, e ragiona adducendo fatti.

Il sig. Galluppi stabilita nel §. V. la distinzione fra i giudizí puri ed impirici, viene nel §. seguente a dimostrare il diverso modo con che si fa acquisto delle necessarie e contingenti conoscenze; e dopo aver detto della maniera di aver le prime, spiega che, per non imbattere in errore nelle conoscenze di fatto, è mesteri percorrere il mondo de' sensi. Trascrivo le sue parole onde ne giudichi il saggissimo lettore.

» Giovanetti, la distinzione delle conoscenze, della
» quale vi ho parlato, è della più alta importanza. Essa
» vi farà conoscere il diverso modo con cui dovete far
» acquisto delle conoscenze *pure*, da quello con cui ac-
» quistar dovete le conoscenze *sperimentali*. Voi non a-
» vete bisogno per le prime di gettarvi nel mondo ester-
» no e di percorrerlo parte per parte. No, queste cono-
» scenze sono indipendenti dall' esperienza de' sensi ».

» Voi dovete discendere nel fondo del vostro pen-
» siero: dovete contemplare attentamente le vostre idee;
» queste conoscenze consistono appunto nel solo rapporto
» delle idee vostre.

» Così per conoscere, che due quantità uguali ad una
» terza sono uguali fra di esse, che il tutto è maggiore
» di ciascuna delle sue parti, voi non avete bisogno di fa-
» re alcuna osservazione: il vostro pensiero è in ciò

» sufficiente a se stesso. Paragonate l' idea del soggetto
» con quella del predicato: la convenienza del secondo al
» primo non solo vi colpirà, ma voi sentirete la necessità
» di questa convenienza, e l' impossibilità dell' opposto.

» Avviene altrimenti nelle conoscenze sperimentali.
» Voi avete bisogno, per farne acquisto, di recarvi nel
» mondo de' sensi e di percorrerlo parte per parte, di
» osservarlo attentamente. Ciò non ostante, se non pren-
» derete le dovute precauzioni, correrete rischio di ab-
» bracciare lo errore che volete sfuggire, e di non pren-
» dere la verità che bramate conoscere. Io mi son pro-
» posto di nulla dirvi, che non possa spiegarvi con de-
» gli esempî di facile intelligenza. Un negro che non è
» giammai uscito dal mezzo dell' Affrica, che non ha ve-
» duto altri uomini, che que' della sua nazione, e che
» non ha inteso parlare degli altri popoli, senza dubbio
» crede fermamente, che tutti gli uomini sono negri, ed
» egli ha di questa proposizione la certezza più forte,
» che possa derivare dal fatto e dall' esperienza. Un gior-
» no egli vede uomini bianchi; l' abitudine produce in
» lui la sorpresa, ma la sua ragione non soffre alcuna
» ripugnanza; egli vede qualche cosa d' insolito, ma non
» vede un impossibile, e si assuefà al bianco, come si era
» assuefatto al nero. Sarebbe lo stesso per noi, se non
» avessimo giammai avuto conoscenza dell' esistenza dei
» negri, e che giungessimo a discovrirli.

» Noi siamo certi, o almeno crediamo di esserlo,
» che non vi sia alcun popolo di color verde. Intanto
» che cosa vi sarebbe d' impossibile e di assurdo, se si
» scovrisse qualche giorno un' isola, in cui gli abitanti
» avrebbero la tinta verde? Se alcuno di voi non uscisse
» fuori dell' Italia, non avesse giammai udito un' altro
» linguaggio, che l' italiano, non fosse stato istruito, che
» altre nazioni, parlano un altro linguaggio, crederebbe

» certamente, che tutti gli uomini chiamano l' astro del
» giorno *sole*, e che ne scrivono il nome, come qui scrit-
» to lo vedete ; ed io non dubbio che i ragazzi credano
» il proprio linguaggio , il linguaggio naturalo di tutti i
» popoli.

» Per evitar l' errore nelle conoscenze sperimentali ,
» bisogna dunque percorrere il mondo dei sensi , e fare
» un numero sufficiente di esperienze » (8).

Dove è dunque quel pensiero al Galluppi attribuito , che nelle conoscenze di fatto, se non si passa al mondo esterno, neppur sospettar si può di sua esistenza? Secondo il solito, nella testa del sig. A. S.

Segue il Critico « Io non veggo il perchè debbesi
» così credere, e parmi che in questo §. abbia fatto l'uo-
» mo inferiore all' arang-outang , o ad altro bruto me-
» no sagace , il quale quantunque non abbia veduto ani-
» male di altra specie , e d' altra forma, pure sospetterà
» che ve ne sia e se l' immaginerà alla fantasia ».

Bene sig. A. S. ! I filosofi ve ne sapranno grado infinitamente. Io sapea per lo passato che i bruti più vicini all' uomo fossero forniti della facoltà di sentire , di qualche grado di attenzione , di memoria, appetiti, spontaneità , ed eziandio , secondo altri filosofi , di un grado infimo di giudizio , raziocinio limitato ad alcuni oggetti entro la sfera dei sensi , al tutto ristretto ai loro bisogni : ma che avessero la fantasia n' era al certo ignaro. E sì, che poi *l' arang-outang od altro bruto meno sagace, il quale quantunque non abbia veduto animale d' altra specie*, o *d' altra forma*, *pure sospetterà che ve ne sia e se l' immaginerà alla fantasia* , è scienza tutta peculiare del valente Critico : e chi non vede aver egli con queste parole alle bestie attribuito ciò che all' essere intelligente per eccellenza si conviene? Se ai bruti non possiamo concedere altre facoltà , se non quelle che le loro operazioni

ci manifestano, io vorrei sapere da quale operazione animalesca il critico è stato indotto a dar loro la fantasia. Ma se poi si vorrà inventare, credendo esser ciò permesso, allora fineremo col chiamare a nuova vita le *volitanti immagini sensibili* di Democrito e di Epicuro, *l' armonia prestabilita* di Leibnitz, e tutte le belle invenzioni de' filosofi antichi e moderni.

» ... Quante cose non vedute nè intese l'uomo im-
» maginar si può colla vantata da lui *sintesi ideale !* »

Dove avete pescato, sig. Critico, che pel Galluppi la sintesi ideale immagina ? In Galluppi non già ; certo nel concavo della luna. « Quell' operazione dello spirito
» dalla quale nascono le relazioni o i rapporti, io la
» chiamo sintesi ideale (9). — Concludiamo, lo spirito
» umano ha la facoltà di riunire in una percezione com-
» plessa, alla quale non corrisponde alcun oggetto natu-
» rale, diverse percezioni, che hanno ciascuna un ogget-
» to naturale : io chiamo questa specie di sintesi, *sintesi*
» *immaginativa* » (10). Così il Galluppi. Quindi ad evidenza conoscesi, che la sintesi ideale non immagina, ma da essa provvengono i rapporti di identità e diversità ; cose note ai lettori ragazzi degli Elementi di Filosofia di esso autore, perchè cose di fatto. Non senza ragione perciò osservo essere quest' errore un' altra prova della superficialità con che il sig. A. S. ha studiato la Filosofia del sig. Galluppi. Ma vediamo quel che il signor A. S. asserisce riguardo ai giudizî puri.

» Se poi i giudizî nominati puri sieno tali, a prio-
» ri e indipendenti dall'esperienza, come egli vuole, è un
» nodo per me più da tagliarsi che da sciorsi. È vero
» che tali dal più dei metafisici si son tenuti, perchè si
» reputano vedute dello spirito, e nozioni generali, che
» portano un convincimento sommo per l' evidenza con
» cui si presentano ; non per un popolo, nè per un' e-

» poca del mondo, ma per tutti i tempi. Pur non di
» meno chi ci assicura, che non abbiano per base ciò che
» si vede e si palpa, da che l'uomo comincia la sua vita
» animale colla facoltà di sentire, e che dai confronti che
» quindi ne fa la ragione risultino quali assioni necessa-
» rî ? Chi mi fa certo che non sia nato dal rapporto
» giornaliero che si fa di cose vedute e tocche, quando
» poca è l' attenzione, quel giudizio detto puro che due
» quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse ?
» O che al più altro non vi ha di priori, se non una
» predisposizione naturale a concepire rapidamente siffatti
» rapporti ? Per assicurarci bisognerebbe ritornare alla
» nostra prima età, o pure risovvenirci di ciò, che pas-
» sava allora dentro di noi; ma, per disgrazia, non ci è
» concesso nè l' uno nè altro. Per me son fermo che se
» l' uomo in riguardo a' sensi fosse una statua prima di
» tali organi, o, se avendoli, non vi fosse mondo ester-
» no, cesserebbero queste vedute di spirito, questi giudizï
» a priori, menocchè si volessero ammettere idee, prin-
» cipï innati, ed il creduto pretto idealismo ».

Ci voleano altro che queste poche parole per mettere in forse una verità sì bene stabilita nell' opuscolo sull' *Analisi* e la *Sintesi*, nella *Logica*, nel *Saggio Filosofico* e nelle *Lezioni di Logica e Metafisica*, opere tutte, come ognun sa, del Galluppi. Primamente il critico dice, che tali conoscenze dal più de' metafisici si riguardino come pure, cioè indipendenti dall' esperienza, e ciò pel convincimento sommo, per l'evidenza con cui si presentano, non per un popolo, nè per un epoca del mondo, ma per tutti i tempi e tutti i luoghi; il che è vero. Or essi metafisici considerando che altre conoscenze (le sperimentali o contingenti) non sono per tutti i popoli, nè per tutte le età, che per acquistarle e mestieri fare un gran numero di sperimenti, come lo provano le fisiche

verità, per questo, io dico, hanno stimato le une a priori, le altre a posteriori. Tolgo a trascrivere i pensieri dell'egregio Galluppi, onde far chiara la distinzione fra le verità necessarie e quelle contingenti.

» Noi abbiamo due sorti di proposizioni generali.
» Ogni cerchio ha tutti i raggi uguali, ecco una propo-
» sizione generale. Ogni corpo è grave, ecco un' altra
» proposizione generale. Questa seconda, almeno per rap-
» porto al nostro spirito, è d' una natura diversa della
» prima. Nella prima io trovo nell' idea del cerchio la
» ragione onde affermare l' uguaglianza de' suoi raggi;
» conosco evidentemente che fra l' idea del cerchio, e
» quella dell' uguaglianza dei suoi raggi vi ha una con-
» nessione necessaria in maniera, che se si negasse del
» cerchio l' uguaglianza de' suoi raggi lo spirito vedreb-
» be in questa negazione una contraddizione reale. Non
» avviene però lo stesso nella seconda: *ogni corpo è gra-*
» *ve*, è una verità generale, ma è una verità, che noi
» non conosciamo col semplice paragone delle due idee
» universali di corpo e di gravità, ma col solo rapporto
» dell' esperienza: noi non vediamo fra l' idea che attac-
» chiamo a questo vocabolo *Corpo*, ch' è quella di un
» essere esteso, figurato, divisibile, impenetrabile, e l' i-
» dea della gravità, un legame necessario in maniera,
» che negando al corpo la sua gravità, si verrebbe a di-
» struggere la sua idea di essere esteso, figurato, divi-
» sibile, mobile, impenetrabile. L' esperienza mi fa co-
» noscere abbastanza, che tutte queste qualità coesistono
» sempre in natura colla gravità; ma non vi veggo fra
» le prime e la seconda una necessaria connessione (11).

È inutile far comenti a pensieri cotanto chiari. Che poi siffatte conoscenze non abbiano per base, come vuole il critico, ciò che l' uomo vede e palpa da che comincia la sua vita intellettuale, non è difficile conoscere. Peroc-

chè infinite cose l' uomo percepisce dal principio della sua intelligenza, eppure non ne vede un necessario rapporto, nè un impossibile o contraddizione nell' opposto. Vaglia quest' esempio. Non avvi cosa che dall' uomo così si appara, perchè si sente incessantemente, cioè il peso de' corpi, pur tutta volta per poter dire i *corpi pesano*, quante esperienze furon necessarie? Furono gli esperimenti bellissimi di Paschal che ci dettero tal diritto. Il che dimostra tali conoscenze essere a posteriori, o l' espressione sinottica de' fatti particolari. Ma nelle verità matematiche, come va la faccenda? Al certo in altro modo. Il geòmetra per affermare dell' idea del cerchio, che il diametro è la massima di tutte le corde, non osserva tutti i circoli esistenti, operazione impossibile, meditando bensì sulle sue idee ne è colpito dall' evidenza, e dalla contraddizione dell' opposto. Egli, io replico, per conoscere che tutti i raggi del cerchio sono uguali, ha forse bisogno di esaminare tutti i cerchi possibili e di misurare col fatto tutti i loro raggi? Chi oserebbe asserirlo? Queste verità, esprimendo rapporti d' idee, la loro generalità non è dedotta da' casi particolari: è la contemplazione sulle idee astratte che somministra al matematico tali conoscenze. E Condillac medesimo, che nel *trattato de' sistemi* adotta l' empirismo, avea insegnato e bene distinto l' *evidenza di ragione dall' evidenza di fatto* nell' *Arte di Ragionare*. Or, tralasciando la contraddizione di quest' illustre pensatore, io dico, è la riflessione sulle idee che produce l' evidenza di ragione.

Inoltre io penso che dagli esempî de' fanciulli calcolatori estemporanei possano desumersi molte induzioni per abbattere l' empirismo. *Vincenzo Zuccaro* che, per non dir degli altri, in età sì tenera e, che più monta, inalfabeta, conosce i rapporti de' numeri, a tal che appena enunciato il problema, lo risolve, dimostra il potere

dello spirito di conoscere indipendentemente dall'esperienza i rapporti delle numeriche quantità. Quantunque nel divino intelletto di quell'amabile fanciullo questo potere sia in sommo grado, significa sempre, a chi ben vi contempli, ch'esse verità sono a priori e non dipendenti dalle osservazioni de' sensi. Un fanciullo fisico estemporaneo, inalfabeta, non è stato veduto, e certamente non sorgerà giammai, perchè senza molte e molte sperienze e raccogliendo fatti è impossibile conoscere il mondo fisico. Laonde ciò che si sente, e sia detto in buona pace del signor Critico, è la base ancora delle idee che formasi l'intelletto, e non di alcune relazioni che vede *a priori*. È necessario distinguere, secondo il Galluppi, elementi del giudizio da quest'atto mentale stesso. Gli elementi, cioè l'idee, sono sempre a *posteriori*, fattizie, non ingenite, le conoscenze non sempre a *posteriori*, come avviene nelle verità matematiche. Egli fermamente crede, che varî filosofi hanno detto tutte le conoscenze aver origine dall'esperienza, la qual cosa è empirismo, perchè filosofi sommi, i quali si fecero a provare le conoscenze universali, necessarie, a priori, riputarono ingenite, innate, a priori le idee elementi di queste conoscenze. Ma la quistione sull'origine dell'idee è indipendente, non ha rapporto con quella se tali conoscenze sieno a priori o a posteriori; e l'esimio Galluppi ha inteso scegliere una via di mezzo (12). Egli ha ammesso le conoscenze a priori, ma ha rigettato bensì, facendone vedere estranea la connessione, le idee innate credute necessarie da Arnaldo, Leibnitz, Kant. Si arroge a ciò che il capo scuola, il celebre Locke, del quale è oggimai notissima la teoria sull'origine delle idee, adotta la distinzione tra le conoscenze di cui parlo (13); e Condillac e Tracy avrebbero dovuto por mente a ciò. Degerando, fautore della Lockiana teoria sopra l'origine dell'idee, pure ammette essa distinzione (14).

Dopo di ciò ognun si accorge della futilità de' dubbi del sig. A. S., se avvi bisogno di ritornare alla nostra primà età ec. ec. bastava leggere, non dico i Nuovi Saggi del gran filosofo di Lipsia e le opere di molti altri, ma le opere de' signori Degerando e Galluppi per cavarsi di errore.

Quelle ultime parole poi del Critico « Per me son » fermo che se l' uomo in riguardo ai sensi fosse una » statua priva di tali organi, o se avendoli, non vi fosse » mondo esterno, cesserebbero queste vedute di spirito, » questi giudizi a priori, menochè si volessero ammette- » re idee, principî innati, ed il creduto pretto ideali- » smo » son parto, scusi il sig. A. S., di bassa e meschina logica. Per Galluppi, Signor mio, le idee sono a posteriori e, come dicesi, provvenienti dall' esperienza; le conoscenze sono alcune contingenti, a posteriori, altre necessarie, a priori: le prime conoscenze hanno origine dall' osservazione sui fatti, le seconde dalla contemplazione sopra le idee operata dalla mente. Se dunque rimuoverete dallo spirito le idee elementi de' giudizî, non avrà egli più nissuna specie di conoscenze, mancandogli i materiali su cui agire, ma non perciò potrà dirsi privo del potere di formare essi giudizî, o che questi sieno a posteriori. Ragionerebbe a modo del Critico il sensualista, il quale per dimostrare che le facoltà dell'anima sono tutte rinchiuse nella sensibilità, dicesse: Io son fermo che se l' uomo in riguardo ai sensi fosso una statua priva di tali organi, o se avendoli non vi fosse mondo esterno, cesserebbero queste facoltà dello spirito, menochè si volessero ammettere Idee, principî innati, ed il creduto pretto idealismo. E spingendo il raziocinio del signor A. S. sino alle sue ultime illazioni, si verrebbe a provare non esser necessaria l' azione delle macchine per avere dei prodotti: perocchè per me son fermo, che se non vi fos-

sero materie grezze, cesserebbero queste manifatture od altro, menochè si volessero ammettere nelle macchine o negli strumenti materie innate ec. Nulla dico di più, perchè la falsità del ragionamento del Critico salta agli occhi de' lettori, che appena distinguono cinque da sei.

Passa il Critico A. S. a parlare del famoso problema di Kant, vale a dire, se sieno possibili i giudizî sintetici a priori che non solvonsi al principio di contraddizione. Ei crede non esser soddisfatto dall' esempio della neve, e gli sembra andare dritto *il sentimento di Kant, che asserisce giudizi sintetici necessarî, sebbene non sieno a priori, nè di necessità assoluta, ma fisica.* Io vorrei schiarimenti su ciò, sembrandomi che giudizio sintetico non sia conciliabile con necessario. Tutti i giudizî sintetici sono empirici e contingenti; perchè l' essenze de' corpi ci sono ignote, e non possiamo perciò giammai vedere una relazione necessaria fra i termini di siffatti giudizî. Non è così nel piano ideale della ragione: l' essenze degli esseri matematici son cognite. É dunque l' ignoranza dell' essenze che fa essere le verità sperimentali, riguardo allo spirito, *contingenti*, nel mentre le verità pure, delle quali son conosciute l' essenze, son necessarie. Ed io penso, che se i filosofi empiristi avessero posto mente alla ignoranza dell' essenze de' corpi ed alla scienza di esse negli esseri ideali, avrebbero portato diversa opinione di quella, che stima tutte le conoscenze essere a posteriori.

Medesimamente avrei desiderato sapere il perchè non giova contrastare a Kant il suo problema de' giudizî sintetici puri, che al principio di contraddizione non risolvonsi. La distinzione poi della logica delle idee da quella dei fatti scende dall' inconcusso principio, che i giudizî sono di due modi, puri ed empirici; il che, come ho dimostrato, il Critico non arrivò ad intendere. In quanto

alla distinzione fra giudizio e definizione nulla dico, perchè il lettore filosofo sa i sensati pensamenti degli illustri Wolff e Laromiguiere (15), e Galluppi ha camminato sulle loro tracce.

Il sig. A. S. scende a parlare sopra la distinzione della definizione in nominale e reale, e così conchiude: » Ma Signor a pretto dire io nulla veggo d'importanza; » altro non iscorgendo che una conversione di proposizio- » ne, dove l'attributo può sostituirsi al soggetto, ed il » soggetto all'attributo, non le converto, perchè ogni » leggitore può da sè convertirle ».

O non si può, o non si vuole intendere ciò che dice il signor Galluppi; e mi fa pena ribattere critiche sì futili, chè al certo son vere baje. Le parole dell'autore confermano la mia osservazione.

» L'idea di *uno* è semplice, ora se io vi fo osser- » vare, che voi potete aggiungere *uno* ad *uno* e formar- » vi così l'idea di un insieme, di un tutto, le cui par- » ti son uno ed uno, e che a questo tutto potete dare » il nome di 2; io vi presento la definizione del 2. Io » vi do ugualmente la definizione del 2, se vi dico: il 2 » è 1 + 1. Ma osservate *che nel primo caso io vi condu-* » *co dall'idea al vocabolo, laddovè nel secondo vi con-* » *duco dal vocabolo all'idea* ».

» Osservate di più, che nel primo caso vi spiego » distintamente la generazione dell'idea, facendovi osser- » vare, che l'idea del 3 nasce in voi dal potere, che ha » lo spirito di replicare l'idea dell'uno, e di riunire » queste due idee in una. Egli è vero, che definendo il » due nel secondo modo la generazione dell'idea del 2 » anche si vede; ma vi ha delle definizioni, in cui an- » dando dal vocabolo all'idea, questa generazione non ap- » parisce. Se io dico: *il circolo è una superficie piana,* » *terminata da una linea curva, la quale superficie ha*

» *un punto in mezzo, da cui tutte le linee rette, che si*
» *tirano a questa curva sono uguali ;* allora io vado dal
» vocabolo all' idea e non presento la genesi dell' idea ;
» laddove avviene il contrario nella seguente definizione :
» *se una linea retta terminata si concepisca muoversi in*
» *una stessa superficie piana, restando immobile uno dei*
» *suoi estremi , e movendosi l' altro intorno del primo ,*
» *finchè ritorni allo stesso punto donde incominciò e muo-*
» *versi , la figura che nasce da questo moto , si chiama*
» *circolo.* In questa definizione io vado dall' idea al vo-
» cabolo , e così facendo spiego insieme la generazione
» dell' idea ».

» È molto importante di distinguere questi due mo-
» di di definire ; allorchè avrete fatto qualche progresso
» nella filosofia vi accorgerete di questa importanza. La
» definizione , in cui si va dall' idea al vocabolo , e si
» spiega insieme la generazione dell' idea si chiama *defi-*
» *nizione reale* o *genetica.* Quella in cui si enuncia so-
» lamente il complesso dell' idee , legato al vocabolo che
» si definisce, senza occuparsi della generazione di questa
» idea , si chiama definizione nominale. Ve ne do un al-
» tro esempio: Se io, volendo definire la logica, dicessi :
» la logica è la scienza del raziocinio , farei una defini-
» zione nominale, menandovi dal vocabolo logica all' idea,
» che a questo vocabolo voglio legare. Ma se , per darvi
» la definizione della logica , io procedessi a questo mo-
» do : gli uomini fanno naturalmente de' raziocinï difet-
» tosi : ciò ha obbligato coloro che si sono applicati allo
» studio della filosofia , di esaminare l' atto intellettuale
» chiamato raziocinio ; e di determinarne le leggi del ra-
» ziocinio : a questa scienza del raziocinio hanno dato
» per l' appunto il nome di logica. Così procedendo io vi
» menerei dall' idea , che lego al vocabolo logica , al vo-

» cabolo stesso, e vi farei conoscere la generazione di
» questa idea (16).

Da queste parole ognun si avvede, quanto siasi dilungato dal vero il sig. **A. S.**, asserendo *io nulla veggo d' importanza*, *altro non iscorgendo che una conversione di proposizione, dove l'attributo si può sostituire al soggetto, ed il soggetto all' attributo*. Egli ha, per non dir di peggio, alla scapestrata pensato che il signor Galluppi creda definizione nominale, p. e., la logica è la scienza del raziocinio, e definizione reale o genitica, la scienza del raziocinio dicesi logica: ma da qual parola del Galluppi può ciò desumersi? Da nissuna. Le definizioni dell'autore sono evidenti, gli esempi evidentissimi. Nella definizione reale si *va dall' idea al vocabolo e si spiega la generazione dell' idea;* come può chiaramente conoscersi dagli esempi del circolo e della logica da esso filosofo addotti, ne' quali si dà contezza della genesi di tali idee, e non vi ha affatto la pretesa conversione. Nella definizione nominale *si enuncia solamente il complesso delle idee semplici, senza occuparsi della generazione di questa idea.* S' intende il significato della voce *generazione?* . . . Per rilevare in fine la diversità delle due definizioni bastava scorrere imparzialmente, oltre il §. 24 che ho trascritto, il §. 52 in cui l' autore dà la genesi dell' idea del punto; in tal modo avrebbe evitato di venderci sì bello errore.

» Va a ribocco poi, dice A. S., la mia confusione a
» quella per me inconcepibile legge ideologica da lui pro-
» mulgata. Conchiudiamo che i vocaboli, che costituisco-
» no una definizione possono essere o segni immediati
» d' idee o segni immediati di vocaboli. In conseguenza
» lo spirito può passare dalle idee a' vocaboli, e da' vo-
» caboli ad altri vocaboli . . . . . e questa è un' osserva-
» zione assai importante. Che laberinto, donde neppure la

» stessa Minerva ciò trarmi ! Vocaboli segni d' altri vo-
» caboli ! Sarà così ; io però mi perdo in un profondo
» abisso filosofico ».

Vi ha di che ridere leggendo queste parole. Il critico avrebbe dovuto esporre i motivi della sua confusione, come pure far vedere la falsità de' principî da cui il Galluppi deduce così fatta legge , o che non scende da essi legittimamente ; perchè essa non è asserzione , ma bensì illazione. Egli non ha fatto nè l' una cosa nè l' altra , e perchè ? . . . . Ecco i principî donde il filosofo profondo trae la sua legge, e giudichi a suo senno il leggitore del supposto laberinto, se avvi d' uopo di Minerva ec. ec.

» Perchè una definizione possa farmi legare al vo-
» cabolo definito un idea complessa , è necessario che io
» intenda il senso de' vocaboli , che la compongono : ora
» ciò può accadere in due modi: 1° se i vocaboli di cui
» si fa uso sono segni d' idee semplici: 2° se essendo se-
» gni d' idee complesse sieno stati antecedentemente de-
» finiti. In questo secondo caso il *definito* è segno di al-
» tri vocaboli , i quali son segni di altri vocaboli. Se io
» dico : *il parallelogrammo è un quadrilatero , i cui*
» *lati opposti son paralleli ;* un uomo che ignorasse la
» geometria, ed in conseguenza le definizioni del *quadri-*
» *latero* , e delle *linee parallele* , non legherebbe alcuna
» idea al vocabolo *parallelogrammo ;* ma se questa defini-
» zione del parallelogrammo vi sarà presentata , dopo di
» avervi definito il *quadrilatero* per una superficie pia-
» na terminata da quattro linee rette , e le *linee paral-*
» *lele*, per quelle rette, le quali prolungate, per quanto
» si vuole, non s'incontrano giammai, serbano sempre la
» stessa distanza fra di esse ; allora il vocabolo *paralle-*
» *logrammo* vi desterà un' idea ; ma osservate che que-
» sta idea non è immediatamente legata al vocabolo *pa-*

» *rallelogrammo ;* questo vocabolo è legato a questi vo-
» caboli *quadrillatero , i cui lati opposti son paralleli ;*
» o per dir meglio questo vocabolo è segno di questi al-
» tri vocaboli : questi vocaboli sono inoltre segni di que-
» st' altri *superficie piana terminata da quattro linee*
» *rette ; delle quali le due opposte fra di esse prolunga-*
» *te per quanto si vuole non s' incontrano giammai , e*
» *serbano sempre la stessa distanza fra di esse.* Questi
» ultimi vocaboli son segni immediati delle idee , che
» costituiscono l' idea complessa , che si vuol legare al
» vocàbolo *parallelogrammo.* Adduciamo altri esempl. Se
» io, volendovi dare la nozione di Dio, vi dicessi : Iddio
» è spirito eterno creatore di tutti gli esseri : se poi vi
» dicessi , che lo spirito è una sostanza semplice intelli-
» gente, e che la creazione è la produzione delle sostan-
» ze finite ; e che l' essere eterno è ciò che non inco-
» mincia ad esistere, e che non è prodotto ; il vocabolo
» *Dio* sarebbe allora segno dl altri vocaboli di *spirito e-*
» *terno creatore di tutti gli esseri.* Questi secondi voca-
» boli sarebbero ancora segni di altri vocaboli , cioè dei
» seguenti, *sostanza semplice intelligente , che non inco-*
» *mincia ad esistere , nè è prodotta , e che ha prodotto*
» *tutte le sostanze finite.* Questi ultimi vocaboli finalmen-
» te sarebbero segni immediati d' idee.

» *Concludiamo che i vocaboli , i quali costituiscono*
» *una definizione , possono essere , o segni immediati di*
» *idee, o segni immediati di vocaboli. In conseguenza lo*
» *spirito può passare delle idee a' vocaboli , e dai voca-*
» *boli ad altri vocaboli, e così di seguito; e può ancora*
» *scendere da un vocabolo ad altri vocaboli, e da questi*
» *di seguito ad altri e giungere così alle idee : è questa*
» *una osservazione molto importante* (17) ».

Le quali parole son troppo chiare, non dico per chi
ha mente filosofica, ma per chi non è privo di senso co-

mune: in grazia intanto di colui che non ha concepito le dottrine del Galluppi, mi sia lecito dire un nonnulla, senza offendere perciò la sagacità del lettore.

Non può mettersi in dubbio che per intendere un vocabolo definito, è mestieri conoscere il senso de' vocaboli che compongono la definizione; così per legare l'idea al vocabolo *logica* debbono intendersi le parole *scienza del raziocinio*, le quali formano la definizioue, senza della quale intelligenza la mente ignorerà l'idea della logica siccome da principio. Parimenti è certo, che può concepirsi il senso de' vocaboli costituenti una definizione, in due modi: primamente se i vocaboli di che si fa uso son segni di idee semplici, come 2 è 1 + 1, nel qual caso è chiaro che le parole 1 + 1 non essendo definibili, perchè segni d'idee semplici, eccitano immediatamente le idee, che dallo spirito son legate al definito due. In secondo luogo, o essendo segni d'idee complesse, sieno stati antecedentemente definiti: in questo secondo caso i vocaboli, de' quali componesi la definizione, sono segni di idee complesse, e suppongono, per essere dall' intelletto legata un' idea complessa al vocabolo definito, la loro definizione, il che vuol dire, essi vocaboli son segni, cioè eccitano, altri vocaboli, e questi l'idea che al definito congiungesi. Difatti è evidente, anzi evidentissimo, che nell' esempio della *logica*, se io ignorassi la definizione del vocabolo *scienza* e quella della parola *raziocinio*, nulla saprei dopo la medesima definizione dalla logica; stantechè i vocaboli che formano la definizione predetta son segni d'idee complesse, e debbono essere definiti onde legarsi l'idea complessa al vocabolo definito. È dunque in tal caso che i vocaboli ec., e la legge del signor Galluppi, anzichè confonderci, è chiara e ottimamente stabilita.

Viene, dopo di ciò, il sig. A. S. alla esposizione del-

le dottrine del Pezzi per rilevarne il merito. Egli è fuor di dubbio, che alcune cognizioni relative al fisico umano, secondo che io credo, sono indispensabili alla completa cognizione dello spirito; ma è errore grande il credere che le dottrine del signor Galluppi debbano riputarsi di lieve momento, e, come tortamente asserisce il Critico, *leggerissime baje, articoli inestricabili, cose inutili, frasche d' inette quistioni metafisiche.* Io ho di già aperto il mio parere sulla loro importanza, e dirò ora che colui, il quale si avvede la filosofia intellettuale essere alla morale, alla politica, alla economia, alla legislazione, alla letteratura ciò che le matematiche sono alle scienze fisiche, e conosce le varie scuole filosofiche, darà biasimo alla opinione che inutili stima quelle minute indagini, e ne riconoscerà l' altissima e grave importanza. Il Pezzi ha pure inteso la necessità di ricerche sottili. » Ma la » dottrina semplice e saggia di Federico, che pure fu » quella di Socrate, non può servire di base alle nostre » istituzioni, da che si sono moltiplicate le dotte ricer- » che ed assottigliate le indagini a segno tale, che gli » stessi articoli fondamentali della morale sembrano di- » venuti problematici. Perciò la più temperante filosofia » è presentemente costretta ad intraprendere minuti esa- » mi, onde scoprire la verità smarrita tra il laberinto di » inestricabili controversie e di sottili raffinamenti (18). Quantunque il dotto Pezzi si mostri qui conoscitore della indispensabilità di minuti bensì, ma oggimai interessanti esami, pure non mi è venuto fatto di vedere cenno nella sua opera di molte quistioni di non lieve importanza, e la cui soluzione può formare la base inconcussa della filosofia. Ha dunque molta ragione, e sia detto per sempre, il Galluppi di scendere a sottili discussioni, perchè in tal modo si può dare solido sostegno alla scienza, allontanandosi da qualunque scuola, menochè da quella che

raccoglie ciò, che in ogni sistema evvi di vero e si studî a tutto potere di perfezionare la scienza. Per chi ha fior di senno le mie parole son troppo evidenti.

Inoltre il profondere elogi al Pezzi, perchè « la vi-
» ta dell' uomo sia vegitabile, sia animale, la riconosce
» da un sol principio detto anima » è rendere laudi ad una contraddizione di esso autore. Imperocchè egli stabilisce prima la distinzione tra la vita vegetativa e l' animale, e con buone osservazioni appoggia detta distinzione, poi dimenticando ciò che avea detto, asserisce una sol vita esser nell' uomo. Ecco per disteso le precise parole di esso filosofo.

» Un vegetabile si sviluppa, cresce, si mantiene, si
» riproduce, invecchia e muore. Tutti questi fenomeni
» compariscono derivanti dalla simultanea azione degli or-
» gani, suscitata da qualche agente meccanico, nel che è
» riposta la vita vegetativa . . . .

» Ma sia inerente nei vegetabili questo loro prin-
» cipio vitale, oppure sia estrinseco al loro organismo,
» ho detto ch' è un *agente meccanico*, perchè nelle loro
» funzioni i vegetabili ubbidiscono essi pure alle leggi fi-
» siche universali della natura : per cui si possano pre-
» sagire i loro fenomeni senza timore d' inganno. Ma ben
» diverso è l' aspetto sotto cui un animale si presenta.
» Oltre gli accennati fenomeni, che in voi ed in lui pure
» scorgete, vi compariscono i mirabili effetti della sensi-
» bilità nervosa. Siete convinti di sentire, di pensare,
» d' imprimere il moto spontaneamente, e vedete nei vo-
» stri simili i segni non dubbî delle medesime operazio-
» ni. *Vi è dunque in voi ed in essi un altro principio*
» *attivo diverso dal primo che le produce :* principio
» costituente la nostra essenza ; che vi fa autori delle
» particolari vostre funzioni ; che può sottrarsi alle leggi
» fisiche universali, del quale perciò non si vorrebbero

» con certezza a vaticinarne gli effetti : principio che
» non traluce nei vegetabili; ed appunto alla sua presen-
» za meritamente si ascrive una seconda vita, quella che
» dicesi *vita animale* ».

» Qui l' autore , come ognun può da sè rilevarlo , distingue 1° la vita vegetativa dall' animale ; 2° attribuisce la prima ad un agente meccanico, da cui provengono i fenomeni comuni a' vegetabili , 3° riferisce la seconda ad un principio attivo diverso dal principio meccanico , principio attivo che non traluce ne' vegetabili , il quale produce i fenomeni del sentire, pensare, volere ec. Quindi fa nel §. 39 vedere i punti di contatto fra queste due vite ; poi nel §. 40 così scrive :

» Se abbandonato il corpo dal principio animatore ,
» spariscono ben presto i fenomeni della vita vegitativa ,
» e gli organi senza moto e perciò inetti a riparare le
» perdite , cedono agli agenti che gli riducono materia
» inorganica ; è indubitabile altresì , che sospeso codesto
» moto e quella vita perduta, vengono pure a dileguarsi
» talmente i fenomeni del summentovato principio da non
» potersi dubitare aver egli cessato di appartenere più al
» corpo. Dal che vi è forza il conchiudere , che in noi
» soppratutto tanta è la promiscuità delle vite di cui vi
» parlo, che in onta ai manifesti indizî della precisa lo-
» ro distinzione , possono considerarsi come costituenti
» una vita sola ».

É qui certamente il signor Pezzi si contraddice. Se egli ammise per la vita vegetativa un *principio meccanico*, e per la vita animale un *principio attivo*, detto anima, diverso da quello , come ora asserisce che una sol vita evvi nell' uomo ? Come ora dice che qualunque vita , sia vegetabile , sia animale proviene dall' anima ? Non avea detto nel §. 38 che la vita animale non è confondibile colla vegetabile ? E quantunque abbandonato il corpo dal-

l' anima spariscono i fenomeni della vegetazione, e sospeso il moto della vita vegetativa dileguansi le funzioni dell' essere pensante, non segue da questo che una sia la vita dell' uomo, ma che ciò avvenga per legge di unione dell' anima col corpo; unione costituente l' uomo. Questa osservazione dovea farsi dal Critico.

Nè sembrami da buon filosofo il §. 39 del VII. capitolo, dove il signor Pezzi si fa a dimostrare le differenze fisiche tra l' uomo ed il bruto. Il dotto autore in tal modo scrive:

» L'Orang-outang, che pur sovente cammina su due
» piedi, oltre di essere peloso per modo che il suo tatto
» non è squisito, ed aver mani per ruvidezza e per for-
» ma molto inferiori alle nostre, ha eziandio il sommo
» svantaggio che non può articolare parola, perchè un
» doppio sacco membranoso, situato presso la faringe,
» soffoca la sua voce. Se l' organo di qualche volatile gli
» concede di pronunziare alcuni nostri vocaboli, non si
» può dire per questo che parli. Parlare non è già sol-
» tanto pronunziare parole, ma conoscere altresì la re-
» lazione che passa tra ognuno di questi suoni e l' idea,
» la nozione, l' affetto di cui è esso segno; ed appunto
» questo conoscimento manca a quei bruti che ripetono
» le nostre parole, perchè non ne intendono il signifi-
» cato, nè sanno usarne come segni espressivi dei loro
» pensieri o bisogni ».

Chi considera bene queste parole, si accorgo facilmente che il Pezzi nulla dice confacente allo scopo del suo capitolo. Egli vuol mostrare le *differenze fisiche* fra l' uomo ed il bruto, e dopo averne accennato alcune, viene al §. che ho trascritto col titolo — *Privilegio della favella* — dice che l' orang-outang non può articolare parola pel doppio sacco membranoso presso la faringe, e ciò è esatto: poi, quasi prevedendo l' obbiezione. *Se l' orga-*

no di qualche volatile ec. ec. È vero anzi, verissimo, che gli animali, i quali pronunziano alcune nostre parole, non parlano, perchè non sanno il rapporto fra il suono e d' idea, di cui è segno, ma, Signor mio, non è per la mancanza di organi, ma pel corto conoscimento della loro anima; il che importa non essere più una *differenza fisica* fra l'uomo ed il bruto, ma bensì *intellettuale.* Spiego ciò più largamente. L'autore, per rispondere al titolo del suo capitolo, avrebbe dovuto concludere iu altro modo. Se alcuni bruti ripetono alcune nostre parole, pronunziano alcuni nostri vocaboli, ciò prova l' attitudine de' loro organi vocali, e per questo non vi ha *differenza fisica* fra l' uomo ed il bruto. Che poi essi non parlano, cioè, non conoscendo le relazioni fra le parole e le idee, stupidamente le ripetono, dimostra la loro corta intelligenza; e questa è una *differenza intellettuale.* Il parlare perciò nell' uomo non proviene dall' avere esclusivamente organi vocali, ma dall' essere munito, oltre degli organi a ciò idonei, di altissima intelligenza, quando qualche bruto, sebbene possessore di tali organi, non parla per difetto delle sue mentali potenze. Quindi i pensieri del Pezzi buoni, a mio avviso, per far vedere che non agli organi soli della voce debbe attribuirsi il parlare che fa l'uomo, ma bensì al suo sommo intendimento, nulla giovano al di lui scopo, anzi lo contraddicono. Ma lasciamo l'esame delle dottrine del sig. Pezzi, perchè sarebbe dilungarci di troppo, per ritornare al Critico.

» Mi si opporrà a tal parlare, ed io il credo: sig.
» Critico non siete più certo degli atti di vostra coscien-
» za, quando riflettete su di voi, che del vostro fisico?
» Sì il confesso, e so esservi stato chi negò l' esistenza
» de' corpi, ma non vi fu stolto che abbia negato la se-
» rie de' suoi pensieri, de' suoi giudizî, de' suoi razioci-
» zî. Qui però altro è il punto della quistione: è il pre-

» sumersi da alcuni di spiegare sì fatti fenomeni, voler-
» li analizzare minutamente , e saperne il come con a-
» stratte ed ipotetiche sottigliezze. Or questo per me è
» l' istimum fodere degli antichi , è tentar l' impossibile.
» All' incontro, se non tutti, alcuni fenomeni dello spiri-
» to cogli ajuti delle nozioni fisiologiche si spiegano , e
» si perviene, se non al grado di certezza, a somma pro-
» babilità e lucidezza ».

Su queste parole rifletterò :

1° È falso che lo spirito sia più certo di sè che del fuor di lui, perchè nella certezza non vi ha più e meno, ed il suo parere può condurre all' idealismo.

2° Se l' umano spirito è fornito della facoltà di sentire , o sensibilità esterna , ed applicando ai dati di essa facoltà il raziocinio discopre le leggi di corpi, perchè, avendo la coscienza , vista interna , facoltà che lo rende consapevole di ciò che in lui avviene , non possa mercè l' induzione conoscere le leggi del suo pensiero ? Come, sig. Critico, sapete che voi sentite piacere e dolore, che giudicate , ragionate , volete , avete memoria, in somma pensate ? È la coscienza , senza alcun dubbio , che ve lo svela. In qual maniera , signor mio , conoscete le leggi del raziocinio, quelle delle idee, della volontà ? Meditando sulla coscienza si ottiene, se non altro, la Psicologia empirica. I sensi esterni danno le percezioni de' corpi e delle loro qualità ; essi ce li offrono colorati, molli o duri, aspri o lisci, di tal odore e sapore, ma quale di queste proprietà appartiene al pensiero ? Nessuna. È dunque falso interrogare ai sensi, onde scoprire le funzioni dell' umana mente.

Ma intanto ogni uomo che una sensazione, un desiderio, un volere, un giudizio, un raziocinio, sa che queste cose esistono in lui , egli le sente col senso interno. Fa d' uopo dunque a questo rivolgere la riflessione. Qui

non vi sono astratte ipotesi ; il metodo è sperimentale , quello cioè proclamato da Cartesio , adottato da Locke , Condillac, Tracy ed eziandio da varl materialisti. Il Critico ha detto essere impossibile , ma senza alcuna prova. Ed io vorrei sapere come senza i lumi della coscienza si possa pervenire alla cognizione delle funzioni dell' *Io* ; e parmi tanto impossibile che la filosofia si serva del metodo della fisica , quanto è impossibile spiegare i fenomeni del mondo materiale colla coscienza.

Ma sento dirmi : l' anima non dipende dal corpo ? Sì non l' ignoro , ho detto il mio parere su tale dipendenza. Un savio contegno è forza usare in siffatte indagini per non incorrere in astratte ed inutili ipotesi. In primo luogo egli è necessario adottare le rivelazioni della coscienza ; ma essendo fra il morale ed il fisico dei reciproci rapporti , procede da ciò la necessitá di alcune cognizioni relative al fisico dell' uomo , senza però la mania di voler rendere ragione della predetta dipendenza in ogni caso particolare , o voler dare contezza di ciò, che sfugge ai sensi coi sensi. Debbe ancora aggiungersi l' analisi del linguaggio appo i varl popoli , perchè dai segni, cioè dalle parole, possono cavarsi molte deduzioni sulle cose significate , vale a dire sui pensieri ; come pure la lettura de' poeti ed oratori eccellenti , veri dipintori del cuore umano, non che la storia dell' umano genere . . . . In tal modo potrassi pervenire in parte alla cognizione dell' intendimento dell' uomo; dico in parte, perchè non si esce dal cerchio sperimentale.

Proseguendo la lettura del Cenno Filosofico del sig. A. S., m' imbatto in una osservazione critica da lui fatta al Pezzi ed al Galluppi. Crede il signor A. S. che non possano aver luogo nello spirito sensazioni simultanee, ed adduce in prova della sua opinione la similitudine del tizzone acceso e velocemente aggirato , che rappresenta in

un circolo ignito contemporaneamente più volte se stesso. Ma parmi che questo paragone sia del tutto fuor di proposito, come il dotto Pezzi ha detto (18). Quindi, per dimostrare la fallacia dell' idea del Critico, ragiono così.

Voglio conoscere in che la percezione *A.* sia simile o diversa da quella di *B*: percepisco queste due idee, quindi le confronto e discopro che sono identiche. Or se l' *Io* non avesse contemporeamente sentito *A* e *B*, non sarebbe venuto giammai a capo di giudicarle; perchè se egli sente solamente *A*, conosce questa e niente altro, se sente *B*, sa quest'ultima sola e non potrà mai portar giudizio, cioè non conoscerà l' identità o diversità delle due percezioni. Nel giudizio debbe dunque l' anima aver simultaneamente presenti le idee. Credo perciò che negare le simultanee sensazioni, percezioni, idee, si è negare i fatti evidenti che osserva ognuno nel santuario del suo pensiero.

» Cortesissimi Soci, segue il Critico, debbo dirvi » alla schietta che gli ultimi 4 capitoli della Logica pu- » ra del sig. Galluppi mi saziarono di dottrine. Egli ap- » profonde con sagace e sottilissima mente l' essenza del » raziocinio, scrutinandone i più intimi recessi per rile- » varne gli elementi e le diverse specie di argomenta- » zioni, in cui si trasforma; e posso senza esitazione af- » fermare che ne ha fatto una profonda, non men che » una ben ordinata disquisizione ».

Io credo sig. Critico che se aveste la pena di leggere e rileggere attentamente gli Elementi di Filosofia, il Saggio, le lettere Filosofiche, e tutte le altre opere del Galluppi, vi accorgereste della falsità di molti e molti vostri pensieri, esclamereste ad ogni momento: *Galluppi è veromente profondo filosofo!* Ma, per condurre ad effetto ciò è d' uopo, oltre alle buone disposizioni mentali, spendere molto tempo.

» Ma che poi il raziocinio, come egli vuole nel §. 33
» capitolo 3., oltre le conoscenze che si ottengono dalla
» di lui indole analizzandolo, e dandogli tutte le possibi-
» li forme, di cui è capace, ci conduca a conoscenze di
» altra specie, non mi accordo; poichè esso serve a di-
» mostrare bensì la verità, ma non già a scoprirle; poi-
» chè dal semplice passa al composto, ed è di norma al
» metodo sintetico che non ci fa scoprire, ma dimostrare
» la verità; mentre l' induzione ed il sorite, che dal
» composto ci guidano al meno composto ed al semplice
» discoprendole servono all' analisi, senza di cui non al-
» tro che cognizioni intuitive avrebbe l' uomo. Intanto
» l'autore reca, in conferma di quanto asserisce, un pro-
» blema algebrico tolto, se mal non mi appongo, dal cor-
» so degli studi del sig. Condillac (cui sì bene e tante
» volte staffila). Egli la soluzione di questo, messo in e-
» quazione, riconosce da un raziocinio, il di cui princi-
» pio è l' assioma : *se a quantità uguali, s' aggiungono*
» *quantità uguali, la somma sarà eguale*. Alto sig. Filo-
» sofo, non è quest' assioma che mi conduce a sciorre il
» problema; poichè dopo di averlo per mezzo degli al-
» gebrici artificï sciolto, veggo che per dimostrarlo pos-
» so adattargli quest' assioma, altrimenti le idee univer-
» sali per intensità equivarrebbero alle particolari ».

» D' altronde egli stesso, nel §. 55 cap. 5°, s'espri-
» me così : l' analitico non fa uso degli assiomi, se non
» nel momento in cui le circostanze delle sue ricerche
» l' obbligano ad usarli, or ciò fa nel metodo istruttivo,
» non dirò punto in quello d' invenzione; poichè l'appli-
» cazione de' principï generali vien dopo la soluzione del
» caso particolare ».

Con queste parole nulla si prova. Primieramente è mestieri, secondo il Galluppi, distinguere conoscenze universali da idee universali: le prime, cioè le conoscenze, sono

di due specie, necessarie che hanno origine dalla riflessione sulle proprie idee astratte, e la loro generalità non è perciò dedotta dai casi particolari. Ancora è necessario avvertire, che la mente si forma le idee universali, partendo dalle idee particolari. Quindi è chiaro, che trattandosi dell'ordine cronologico delle idee, conviene che lo spirito vada dal composto al semplice, dal particolare all'universale, ma nell'ordine della deduzione delle conoscenze non è così, perchè le verità pure o necessarie sono formate, non già dall'esame de'casi particolari, ma paragonando le idee universali. Lo spirito inconseguenza, dopo aver scoverto alcuni rapporti immediati fra le sue idee generali, applica queste sue conoscenze ai casi particolari. E il sig. A. S. che crede esatta la critica fatta dal Galluppi al Tracy, non ha veduto ch'essa ha per base la differenza fra l'ordine della deduzione delle idee e quello della deduzione delle conoscenze. Il dire poi che il sorite conduce dal composto al semplice, ossia dal particolare all'universale, è falso: perocchè esso si risolve al sillogismo, cioè al raziocinio, il quale va dall'universale al particolare; ed i filosofi sono stati di accordo su ciò, tranne Tracy, il quale, come fra poco dimostrerò, è stato compiutamente confutato dal Galluppi.

In secondo luogo è l'assioma che mi conduce alla soluzione del problema, perchè senza di esso non potrei avere de' risultamenti generali, il che vuol dire non avrei sciolto il problema. Se voi, sig. Critico, credete che coll'esempio particolare il problema sia sciolto, v'ingannate, giacchè in matematica non si ammette regola o proposizione alcuna *che*, come dice il Celebre La Croix, *non sia la conseguenza necessaria delle prime nozioni sulle quali si è appoggiato*, o *la cui verità non sia stabilita in generale, in seguito di raziocini indipendenti dagli esempî particolari, che non possono giammai formar pro-*

va, e che non servono, che a facilitare al lettore l'intelligenza de' raziocinï., o la pratica delle regole (19).

Dopo di ciò il sig. A. S. scrive : « Ho dichiarato » che ottimamente l' autore conduce l' analisi del razioci- » nio, e quell' osservazione che fa non poter essere per- » fettamente identici il principio coll' illazione, nè asso- » lutamente diversi è condotta ad evidenza, e come tre » idee principali, altrimenti nomati termini, e non più » possono entrare in esso, è recata al massimo grado di » convincimento; come del pari la genesi degli assiomi » che nascono dalle definizioni; nè crede che altri, come » lui, sia riuscito in questo processo logico ».

Mostra qui il Critico di aver concepito alcune osservazioni dell'autore, di cui è parola : ma egli, proseguendo, dice cose che son valido argomento di non averlo sempre inteso.

» Dissentisco, dice A. S., intanto dal più de' meta- » fisici, quando asseriscono che nei raziocinï puri dall' u- » niversale si va al particolare, senza negare, secondo il » linguaggio scolastico, che la conseguenza debba seguire » la parte più debole; cioè se havvi premessa particola- » re o negativa, tale debba esser la conseguenza. Ma » perchè non hanno indagato, se potessero darsi razioci- » nï costanti tutti di giudizi universali ? *Il sig. Gallup-* » *pi, che tanto a lungo discute la natura del raziocinio,* » *non si è occupato di ciò, contentandosi di riferire sol-* » *tanto la legge scolastica: se una delle promesse è par-* » *ticolare ; anzi se mal non m' appongo ha detto, che* » *nei raziocinî puri dall' universale si conchiude al par-* » *ticolare* ».

Signor A. S. avete letto, non dico tutte le opere del Galluppi, ma la logica di esso autore ? Io porto opinione, che voi o non avete studiato la logica pura, o, che è probabile, di volo ; giacchè è falso che il Galluppi

non siasi occupato d' indagare, se possano esservi de' raziocinî costanti tutti di giudizî universali. L'esimio filosofo, dopo aver ad evidenza provato che il principio e l'illazione non possono essere nè perfettamente identici, nè diversi, così parla :

» È necessario dunque che vi sia un' identità, o nei
» predicati o nei soggetti de' due giudizî di cui parlia-
» mo. Supponiamo il primo caso, cioè che il giudizio
» dedotto abbia lo stesso predicato del principio. Uno
» stesso predicato suppone una certa identità nei sogget-
» ti; vi ha dunque identità nei soggetti del principio e
» dell' illazione; ma non potendo essere, per quel che si
» è detto, perfettamente identici, rimane, che vi sia fra
» questi soggetti quell' identità, che passa fra la specie
» ed il genere, fra la specie e l' individuo, o pure che
» questi due soggetti sieno lo stesso soggetto riguardato
» sotto due aspetti : esaminiamo il primo caso ».

Viene quindi all' esame del primo caso, cioè quando i predicati del principio e dell' illazione sono identici e tra i soggetti evvi l' identità, che passa fra la specie ed il genere, fra la specie e l' individuo, e da profondo filosofo dimostra il soggetto del principio dover essere in tal caso più universale di quello dell' illazione, come pure che debbono essere tali raziocinî di tre giudicî composti, e conclude in queste parole :

» La legge generale di questi raziocinî si è : *ciò che*
» *conviene al genere, conviene anche alla specie, ciò che*
» *ripugna al genere ripugna alla specie* » (20).

Da quanto ho detto si fa chiaro la legge di tutti i raziocinî non esser pel nostro autore quella, la quale prescrive che dall' universale debba concludersi al particolare, ma che tal legge sia di alcuni raziocinî, perchè egli dice *la legge generale di questi raziocinî.*

Nel §. seguente imprende a parlare del caso, in cui

il principio e l' illazione hanno lo stesso attributo e i loro subbietti sono uno stesso soggetto riguardato sotto due aspetti. Ecco le sue parole :

» Nel caso in cui il principio e l' illazione abbiano
» lo stesso predicato, ed i loro soggetti sieno lo stesso
» soggetto riguardato sotto due aspetti, per concludere
» si richiede un giudizio, che dimostri l'identità de' due
» soggetti, ed il raziocinio è composto anche in questo
» caso di tre giudizî: 7 + 1 è 8 : 6 + 2 è lo stesso che
» 7 + 1, 6 + 2 è dunque 8. Il secondo giudizio 6 + 2
» è lo stesso che 7 + 1, enuncia l' identità de' soggetti
» del principio, e dell' illazione. Vi fece altrove osserva-
» re (§. XX.) che 7 + 1 è la definizione di 8; questo
» raziocinio è fondato dunque sul seguente principio ge-
» nerale : *a chi conviene la definizione*, *conviene il de-*
» *finito, e viceversa* ».

Or in questo caso il principio e l' illazione hanno lo stesso predicato, ed i loro soggetti sono il medesimo subbietto sotto due vedute riguardato; e perciò le proposizioni sono uguali in estensione, e si può affermare del secondo soggetto ciò che si è affermato del primo.

Inoltre quando, nel secondo caso, il principio ed il giudizio dedotto hanno uno stesso soggetto ed un diverso predicato, sono eziandio universali. Ecco l' esempio recato nel §. 29.

» 7 + 1 è maggiore di 7 ;
ma 7 è 6 + 1,
7 + 1 è dunque maggiore di 6 + 1 ».

Altri esempî, che confermano ciò che io dico; leggonsi nello stesso §. dove l' autore mostra che in alcuni casi il soggetto del principio è predicato nell' illazione, e viceversa. Ma il sig. Critico, se mal non mi avviso, non ha letto l' opera, cotanto celebre del Galluppi, titolata *Saggio Filosofico sulla Critica della Conoscenza.*

Cosa dice il nostro filosofo in essa opera? Ei, discutendo il raziocinio, dà un analisi severa di quest'atto mentale, e con somma penetrazione parla di tutti i casi, e conclude così:

» L'analisi che ho fatto del raziocinio, è molto im-
» portante. Io ho creduto esser questo il vero mezzo di
» illuminarlo, e di dileguare qualunque dubbio. Questa
» analisi fa conoscere 1° che nel raziocinio astratto si
» conclude dall' universale al particolare, non già vice-
» versa; 2° che tutte le proposizioni possono essere u-
» gualmente universali » (21). Quindi il valente filosofo dimostra l' inesattezza delle leggi dei logici *de omni et nullo*, e quella *una contineat, altera contentam declaret* con dire tali parole. « L' analisi, che ho fatto del raziocinio, dimostra dunque che le regole da' logici insegnate finora non sono universali ».

Dirò ancora esser falso che il Galluppi siasi contentato di riferire la legge scolastica, perchè essa, secondo il sullodato filosofo, è questa: » L' analisi, ei dice, che ho
» fatto del raziocinio, mi conduce a stabilire questo prin-
» cipio. Nel raziocinio vi dee essere un' idea comune al-
» l' illazione ed al principio, ed un giudizio che affermi
» l'identità delle altre due idee, parziale o perfetta » (22).

E la stessa legge stabilisce l' autore nel §. 85 del suo Saggio Filosofico. Aggiungi a ciò che il Galluppi deduce tutte le leggi scolastiche (inclusa quella se una delle premesse è particolare, l' illazione debb' esser tale) dalla legge testè trascritta (23).

Il critico dunque ci ha venduto due errori con poche parole, che ha detto, relative all'analisi del raziocinio fatta dal sig. Galluppi. Io concludo. 1° È falso ch' esso autore non abbia indagato, se possano darsi ragionamenti composti di proposizioni universali; 2° È falso ancora di essersi contentato riferire la legge scolastica ec., che anzi egli desume tutte le regole de' logici da un principio generale da loro non conosciuto. E chi, dopo di ciò, si ostinerà a non voler biasimare la critica del sig. A. S.? Ma quel che ho detto non è tutto, giacchè egli ci ha date altre prove di conoscere o intendere poco o nulla le sensatissime dottrine dell' esimio sig. Galluppi. 9

Eccole :

» Da generoso, così A. S., e con piè fermo calcan-
» do il polemico campo brevemente combatte, nel §. 43
» cap. 4., il signor Destutt-Tracy, che ridurre pretende
» tutte le forme del ragionare al sorite ; *facendo all'op-*
» *posto egli vedere esser il raziocinio contrario al sori-*
» *te* ; e posso qui dire di averlo attaccato fin dentro le
» sue trincee , e d'essersi avvalso delle stesse armi del-
» l'avversario per finirlo. Egli facendo capo dall'equivo-
» co preso dal sig. Tracy fra idee e conoscenze, le qua-
» li ultime , sebbene non l'ho vedute dall'autore nostro
» definirsi , pure scorgo esser significate verità di giudi-
» zî. Quindi, dopo avergli appalesato lo equivoco, a chia-
» re note gli dimostra , che il *raziocinio incomincia da*
» *conoscenze universali* , *e quello all' incontro nella ca-*
» *tena de' suoi giudizî dal particolare va gradatamente*
» *progredendo alle universali nozioni* ».

Tracy portò opinione il sorite esser il modo natura-
le di ragionare dell'umano spirito, come pure che in es-
so sorite si vada dal particolare all'universale ; e che
perciò ei crede il sillogismo debba al sorite ridursi , e
non già, siccome i filosofi avean detto, il sorite risolver-
si al sillogismo : ciò è vero. Galluppi espone la dottrina
dell'illustre francese ideologo , e con molto senno la ri-
batte , cosa ugualmente vera : ma che poi Galluppi fac-
cia vedere esser il raziocinio contrario al sorite, è falso;
pure che esso filosofo dica che il sorite nella catena dei
suoi giudizî proceda dal particolare all'universale , è fal-
sissimo. Perocchè il Prof. Galluppi dopo aver svelato l'e-
quivoco preso dal Tracy fra ordine della deduzione delle
idee ed ordine della deduzione delle conoscenze , cioè fra
idee elementi del giudizio e quest'atto intellettuale stes-
so, e la differenza fra verità speculative e verità empiri-
che, così s'esprime :

» Ritorniamo all'esempio recato di sopra. Io do-
» mando la ragione di questa conclusione : *Pietro è una*
» *cosa mortale* , *essa nel sorite rapportato* , *consiste in*
» *queste due premesse* : *ciò che ha un corpo, il quale na-*
» *sce e sparisce dalla terra, è una cosa mortale. Pietro*
» *ha un corpo, il quale nasce e sparisce dalla terra.* La

» premessa: *Pietro ha un corpo, il quale nasce e spari-*
» *sce dalla terra*, è taciuta nel sorite enunciato; ma seb-
» bene sia taciuta, essa esprime un giudizio, che lo spi-
» rito dee fare necessariamente per poter concludere, che
» *Pietro è una cosa mortale*. Inoltre qui si *conclude dal-*
» *l' universale al particolare*; poichè il principio: *ciò*
» *che nasce e sparisce dalla terra è una cosa mortale*,
» è una proposizione *universale*, laddove l' illazione *Pie-*
» *tro è una cosa mortale*, è una proposizione *particolare*.
» Se domando di nuovo la ragione di questa premessa,
» taciuta nel sorite: *Pietro ha un corpo il quale nasce*
» *e sparisce dalla terra*, essa consiste in queste due pro-
» posizioni: *ciò che ha un corpo organico, ha un cor-*
» *po il quale nasce e sparisce dalla terra. Pietro ha un*
» *corpo organico*, La seconda proposizione: *Pietro ha*
» *un corpo organico*, è taciuta nel sorite, ma essa espri-
» me un giudizio, che lo spirito è obbligato, per con-
» cludere, di fare necessariamente. Similmente, se do-
» mando la ragione di questa premessa taciuta nel sori-
» te, cioè di questa proposizione: *Pietro ha un corpo*
» *organico*; essa si spiega nelle due seguenti proposizio-
» ni: *Ogni animale ha un corpo organico. Pietro è a-*
» *nimale*. La seconda proposizione è taciuta nel sorite;
» ma il giudizio da essa espresso è nello spirito di colui
» che ragiona. Affinchè la conclusione del sorite sia in
» connessione colla prima proposizione è necessario, che
» lo spirito giudichi convenire al soggetto della prima
» proposizione tutto ciò che successivamente si trova con-
» tenuto nel predicato di questa stessa proposizione. Ciò
» fa sì, che un' esatta analisi di un sorite lo risolve in
» tanti sillogismi. Il sorite è dunque un compendio di
» sillogismi, ed è il sorite che si riduce al sillogismo; non
» già il sillogismo, che si riduce al sorite (24).

Non farò chiose a parole sì chiare; ma dirò che il sorite non è, pel sig. Galluppi, contrario al raziocinio: e solamente diverso nell' espressione, perchè taccionsi alcune proposizioni, che han luogo nella mente di chi lo forma, e senza delle quali non vi sarebbe alcuna conseguenza. In somma distinguendo l' atto intellettuale, detto raziocinio nello spirito e nel discorso, siccome ha detto il Galluppi

in varî luoghi della logica, si conoscerà che non solo il sorite, ma eziandio gli altri modi di argomentare, sono nel pensiero raziocinî, sebbene nel discorso diversamente enunciati. Dirò per conseguenza che il sorite nella catena de' suoi giudizî va, come il raziocinio, dall' universale al particolare. Or io non so persuadermi, non tanto perchè il A. S. dissenta in molte cose dal signor Galluppi, ma come egli incorre in errori di fatto sì badiali. E se egli erra sì facilmente trattandosi di cose di fatto, nel conoscere cioè qual sia la dottrina di tal filosofo, che sarà poi discutendo il merito di qualche dottrina? . . . . ognuno giudichi da sè.

Dopo di ciò il sig. A. S. si accinge a far qualche cenno sulle dottrine nella Psicologia contenute.

» È tempo omai, commendevoli Signori, fare qual-
» che cenno su le dottrine del sig. Galluppi in riguardo
» alla Psicologia. Costui pretende, da che l'uomo perce-
» pisce un fuor di sè, percepire se stesso distinto dagli
» oggetti esterni. Primamente dico esser questa una del-
» le inestricabili quistioni, ed il parteggiar che fanno i
» gran filosofi, chi per l'una opinione, chi per l'altra dà
» a divedere la difficoltà di sciorla; secondariamente dico
» esser futile, e vana la ricerca di tal soluzione, poichè non
» mi giova punto sapere, se nel principio della vita ani-
» male, quando non era che bambolo cinguettante, avessi
» la coscienza del me, e del fuor di me; in terzo luogo
» mi dichiaro dell' avverso partito del signor Galluppi,
» menochè ammettessi, che nel principio della vita tutte
» le facoltà insiememente si sviluppano nell' uomo ».

Non si potea peggio esporre la dottrina del Galluppi; giacchè i filosofi contrarî al di lui parere convengono nel dire « da che l' uomo percepisce *un fuor di sè* percepire se stesso distinto dagli oggetti esterni » ma tutta la quistione consiste in conoscere qual sia l' atto che ci svela il *me ed il fuor del me*. Perchè alcuni credono che la percezione del *me* sia un atto del giudizio; altri filosofi che la coscienza di ogni sensazione sia congiunta colla percezione del *me*.... Galluppi è di quest' ultima opinione. In quanto alla percezione dell' esistenza straniera, pure vi ha tre opinioni: quella che stima alla facoltà di

giudicare appartengasi il rivelarci un' esistenza esterna, una seconda che del solo tatto sia tal istruzione, la terza, ch' è quella del Galluppi, ogni sensazione essere la percezione di un' esistenza esterna, ossia oggettiva. È dunque evidente che invece di asserirsi, che secondo il precitato filosofo, « da che l'uomo percepisce *un fuor di sè* percepire se stesso distinto dagli oggetti esterni » dovea il Critico dire: Il Galluppi pretende da che l' uomo ha la percezione di una sensazione percepire se stesso, come pure che ogni sensazione rivela un'esistenza esterna.

Ma è esatta l' asserzione del sig. A. S., cioè esser *vana* e *futile* la ricerca della soluzione di tal quistione? Dice il vero il Critico, Condillac, Tracy, Degerando ec. ed anco il Galluppi furono sciocchi, perchè volsero l'animo a cosa inutile; era riserbato al signor A. S. svelare ciò; ed i filosofi gliene sapranno grado. Ma, buon Dio, si sanno i sistemi de' filosofi? Si vedono le relazioni fra le conoscenze? Ora siffatta quistione essendo intimamente legata all' idealismo e allo scetticismo, ec. è perciò d' altissima importanza. Vediamo intanto le ragioni con che egli confuta la dottrina del sig. Galluppi.

Primamente dice qualche parola sulla simultaneità delle percezioni, e stimo inutile trattenermi su cosa che ognun sente, e che ho di sopra provato. Quindi viene alla confutazione.

» La stessa maniera sua di ragionare mi convince
» del contrario. Udiamolo. Ei dice, *io posso provare più*
» *sensazioni*, e sieno pure, soggiungo io, contemporanee.
» Ma dove appoggia, gli domando. *Io posso aver coscien-*
» *za nello stesso tempo di tutte queste modificazioni*. Ed
» anche che sia possibile, è certo che *a posse ad esse*
» *non valet consequentia*: ma ecco, signori dove l' ap-
» poggia nel §. 9. *È incontrastabile, egli dice, che nel*
» *momento in cui vi parlo voi avete la percezione del vo-*
» *stro me; ma se l'avrete in questo momento, è necessa-*
» *rio* che *l' abbiate avuto fin dal primo istante della vo-*
» *stra vita sensibile; ed è necessario che questa coscien-*
» *za abbia accompagnata ciascun vostra sensazione* ».

Qui il sig. A. S. mostra ad evidenza che il principio che lo muove ad agire è tutt' altro dello amor del

vero : egli è accecato dallo zelo di parte, e mette in opera mezzi irregolari ed inefficaci. Dico irregolari, perchè non si censura l' opinione di un autore, prendendo alcune linee di un paragrafo, altre di un altro, e di paragrafi dove l' autore che si vuol criticare non stabilisce la sua dottrina. Dico inefficaci, perche Galluppi si legge da tutti, e massime da coloro che sono addetti alla filosofia, e confrontando le parole del Critico con i testi del Celebre autore, si scorge l' errore di chi censura. Eccomi alle prove.

Il primo capitolo della Psicologia del Galluppi che ha titolo — Della Coscienza o della Sensibilità Interna — è formato da nove §. pag. 17. Ne' primi tre §§. del predetto capitolo l' insigne autore si fa a dimostrare, come la scienza del raziocinio lo conduca alla Psicologia, e che il metodo da lui seguito è perfettamente analitico. Nel 4° §. cosa sia la coscienza, e nel quinto mette a chiara luce lo stato della quistione della percezione dell' *Io* non che l' opinione di Condillac, Degerando, e quella di altri filosofi coi quali il Galluppi è d' accordo. Nel sesto con non poca profondità abatte l' opinione di Condillac, il quale credeva l' *Io* essere la collezione delle sensazioni che ciascuno prova, facendo quasi palpare che cosiffatta opinione dà l' *Io* in apparenza e lo toglie in realtà. Il settimo §. è una solida risposta al sig. Degerando, provando nello stesso tempo che la coscienza di qualunque sensazione è inseparabile dalla percezione del *me*.

Ognun vede che l' A. S., dichiarandosi di avverso parere del Galluppi, avrebbe dovuto a que' §§. indirizzare la sua critica, nei quali l'autore appoggia il suo parere : il Critico non ha detto cosa alcuna su questi §§. e quali sono i §§. da lui confutati ? Alcune parole del §. 8. altre del 9. Ma, signor mio, in questi §§. il Galluppi non stabilisce la sua opinione, cioè che l' atto, il quale rivela la propria esistenza, è un atto del senso interno, ma solo stabilisce nell' ottavo che lo spirito incomincia le sue operazioni dalla percezione del *me* non già dal giudizio sul *me*, e nel nono fa un corollario delle materie spiegate. E poi perchè alcune parole di un §. altre di un altro ? Io ben veggo (e chi nol vede ?) che egli

non potendo criticare la profonda dottrina del Galluppi, si è avvalso, siccome ho detto, di un mezzo irregolare ed inefficace. Onde il lettore vegga chiaramente ciò che dico, trascrivo i testi, ne' quali leggonsi le parole riferite dall'A. S.

Il Chiarissimo filosofo dopo avere, siccome ho detto, nei sette primi §§. di questo capitolo ben discusso la quistione del *me*, viene, nel §. 8. a far vedere che quantunque si abbia dalla prima sensazione il sentimento del *me*, pure non può farsi giudizio su di esso, cioè sul *me*.

» Ma sebbene, ei dice, colla prima sensazione lo
» spirito abbia il sentimento del *me*, pure fa d'uopo av-
» vertire, che un tal sentimento ritrovandosi nel princi-
» pio confuso col sentimento della sensazione, non può
» nel primo istante esserne distinto. Lo spirito non può
» separare al primo istante due cose, ch'esso sente in-
» sieme: egli non può dire: io *provo la sensazione*
» *dell'odore*. Lo spirito non può incominciare dal giudi-
» zio, ed egli incomincierebbe dal giudizio, se al primo
» istante potesse dire: *io provo la sensazione dell'odo-*
» *re, o io sono una cosa che ha la sensazione dell'odo-*
» *re*. Le operazioni del nostro spirito incominciano dalla
» percezione del *me*, non già dal giudizio sul *me*. Rendia-
» mo più chiara questa importante dottrina.

» Allorchè lo spirito guarda semplicemente un og-
» getto, e vi vede riuniti i suoi diversi elementi, egli
» non ha ancora, che una percezione; ma allorchè pre-
» sta successivamente la sua attenzione a questi diversi
» elementi, decompone quest'oggetto, divedendolo, per
» dir così, ne' suoi elementi diversi, cioè in un sogget-
» to, e nelle sue diverse qualità. Ma lo spirito non de-
» compone, che per ricomporre di nuovo, egli dopo di
» avere osservato separatamente le qualità, le riunisce al
» loro soggetto, quest'atto dello spirito chiamasi *giudi-*
» *zio*. *Io posso provare nel tempo stesso molte sensazio-*
» *ni*, vedere molti oggetti, udire de' suoni, provare de-
» gli odori, gustare de' corpi saporosi, toccare de' corpi
» caldi ec.; *io posso avere coscienza nel tempo stesso*
» *di tutte queste modificazioni;* in tal caso io ho la per-
» cezione del *me*, e di molte sue maniere di essere;

» questa coscienza non è ancora altra cosa che perce-
» zione . . . . .

» *Noi abbiamo* , così nel §. 9 ed ultimo del capi-
» tolo , *trattato sotto tutti i punti di veduta una que-*
» *stione fondamentale nella Psicologia ; è utile perciò di*
» *passare in rivista le verità, che abbiamo stabilito.* Noi
» proviamo diverse sensazioni ed affezioni: è questo un
» fatto ; queste cose sono in noi , e le percepiamo in
» noi , è questo un altro fatto. Voi percepite il sole , e
» voi sapete che percepite il sole ; o per dir meglio :
» voi avete la percezione della percezione stessa del sole,
» la quale è in voi. La facoltà di percepire ciò che ac-
» cade in noi, chiamasi *coscienza, sensibilità interna, sen-*
» *so interno, senso intimo.* L' esistenza di questa facoltà
» è dunque un fatto incontrastabile.

» Le nostre affezioni interne sono in un flusso con-
» tinuo, noi cangiamo incessantemente le nostre maniere
» di essere ; la coscienza di questi cambiamenti si risol-
» ve in due percezioni interne , nella percezione di una
» cosa costante e che dura e nella percezione di alcu-
» ne cose che cessano di essere e si succedono vicende-
» volmente ; la prima è la coscienza del *me*, la seconda
» la coscienza delle sue modificazioni ; o per dirlo altri-
» menti , la prima è la coscienza del proprio essere ; la
» seconda la coscienza de' modi di quest' essere. *È dun-*
» *que incontrastabile , che nel momento in cui vi parlo ,*
» *voi avete la percezione del vostro me. Ma, se l' avete*
» *in questo momento , è necessario che l' abbiate avuta*
» *sin dal primo istante della vostra vita sensibile , è ne-*
» *cessario, che questa coscienza abbia accompagnato cia-*
» *scuna vostra sensazione.* Vi ho fatto sentire l' eviden-
» za di una tal verità di fatto, e perciò abbiamo conclu-
» so, che sin dal primo istante della nostra vita sensibi-
» le , abbiamo avuto la percezione del *me* e che questa
» percezione è , in conseguenza, primitiva, non seconda-
» ria. Ma qui non ci siamo arrestati : vi ho fatto osser-
» vare , che la percezione del *me* , la quale accompagna
» la nostra prima sensazione è confusa colla percezione
» della sensazione , non già distinta, che in conseguenza
» lo spirito incomincia dalla percezione del *me* , non già

» dal giudizio sul *me*. Io vi prego di rendervi familiari
» queste verità; esse sono fondamentali nella Psicologia.

Le quali parole del sig. Galluppi mettono in chiara luce il mio pensiero, cioè che il Critico non potendo in alcun modo ribattere le profonde ragioni di esso autore, prese alcune parole del §. 8, dove l'autore non dimostra affatto la sua opinione, e dimenticandosi a bella posta dei sette §§. antecedenti, ti trasporta al §. 9 lin. 28 togliendo, ch'è più, la parola *dunque*, e con dire che qui l'autore appoggia la sua dottrina. Ognuno si può di leggieri accorgere che il §. 9. è un corollario del capitolo; in fatti le parole dell'autore che succedono a quelle dell'A. S. *Vi ho fatto sentire l'evidenza di una tal verità di fatto*, chiaro danno a conoscere essere la dimostrazione di già data, e non appoggiar qui egli la sua prova. E poi, perchè togliere la parola *dunque*? Non senza ragione il Critico ha ciò fatto: non rimovendo il *dunque* ognuno si sarebbe accorto essere un'illazione e non poter l'autore poggiare le sue ragioni.

» Dopo la discussione delle due percezioni del me,
» che l'autore, come dissi, vuole contemporanee al pri-
» mo vagir dell'uomo, entra nel secondo capitolo a trat-
» tar del come, essendo modificazioni dell'animo non di
» meno lo conducono a conoscere un fuor di me ». Così il Critico A. S.

L'autore non discute nel 1° capitolo la percezione del fuor del *me*; egli come può vedersi dal §. nono da me citato, in esso capitolo, esamina soltanto la percezione del *me*. Nel capitolo secondo poi entra a parlare della percezione del *fuor del me*: la prima è un atto della coscienza, la seconda della sensibilità.

È poi eziandio frivola quella critica della percezione del fuor di me.

» Il nostro autore Galluppi, egli dice, senza sgo-
» mentarsi del difficilissimo problema, nel §. 12 afferma
» che ogni sensazione è di sua natura la percezione di
» un'esistenza esterna. Per provare la sua dottrina, ra-
» giona così: *Noi diciamo tutti io penso ciò; io sento*
» *questa cosa. Allorchè voi dite, io penso, posso tosto*
» *domandarvi, che cosa pensate voi? Allorchè dite, io*

» *sento, sono anche nel diritto di domandarvi che cosa*
» *sentite?* Qui parmi che l'autore si scordò di dover
» trattar con bamboli, e tratta perciò con adulti, che
» ragionano, e che ànno un linguaggio che fa l'analisi
» de' loro pensamenti. Convengo con lui che l'oggetto
» della sensazione è diverso dell'oggetto della coscienza,
» ch'è la sensazione; convengo, che l'oggetto della sen-
» sazione è fuor del me; ma non nasce da ciò, che lo
» spirito dell'infante debba pure percepir l'oggetto co-
» me cosa fuori di sè; giacchè, come sostenni dapprima,
» s'immedesima coll'esterne cose, finchè il tatto, e le
» non volute sensazioni di dolore lo rendano avvertito dei
» suoi falli »,

L'autore, sig. A. S., non si scordò di parlar con bamboli; egli esamina la sensazione e lo fa mercè l'a-nalisi del linguaggio, mezzo acconcio, perchè sviluppando le parole si viene alla cognizione delle operazioni del pensiero. Se egli deducesse che ogni sensazione è oggettiva, perchè lo è attualmente, allora sarebbe in errore; ma e-gli da profondo filosofo discute la sensazione, e vede che essa, come sensazione, debba ad un oggetto riferirsi, giacchè altrimenti non sarebbe sensazione, e sarebbe un nulla.

» Ogni pensiero, ei dice, ed ogni sensazione si riferisce essenzialmente, e di sua natura ad un oggetto quale che siasi. Il dire *io sento, ma non sento cosa al-*
» *cuna*, è lo stesso che dire: *io sento e non sento in-*
» *sieme*, è pronunciare un evidente contraddizione. La
» sensazione è dunque di sua natura relativa all'oggetto
» sentito; essa o è sensazione di qualche cosa, o non è
» sensazione affatto » (25).

Chi si fa a meditare attentamente queste parole del sullodato Galluppi, scorge che la dottrina di esso autore ha per base questo principio: *sentire e non sentire insieme, è una contraddizione.* E così quei filosofi che negano l'oggettività di qualunque sensazione, come pure coloro che la concedono al solo tatto, commettono una contraddizione, perchè per essi lo spirito sente, ma nulla percepire di esterno, il chè è lo stesso, sente e non sente insieme.

Ma dirò dippiù. Il Critico conviene che l'oggetto

della sensazione e diverso dall' oggetto della coscienza, che è la stessa sensazione; conviene ancora, che l'oggetto della sensazione è fuor del me; ma ei dice, non nasce da ció, che lo spirito dell' infante debba pure percepir l'oggetto, come cosa fuori di sè. È facile rispondere al sig. A. S. colle stesse parole del Galluppi del §. 12.

» L'oggetto della coscienza è la sensazione; ma del-
» la sensazione deve esservi un oggetto diverso dalla sen-
» sazione medesima, poichè altrimenti la sensazione non
» avrebbe oggetto, il che è assolutamente falso. Da que-
» sto principio incontrastabile segue, che ogni sensazione
» in quanto *sensazione* ha necessariamente un oggetto e-
» sterno al principio che sente. Di fatto se ogni sensa-
» zione dee necessariamente avere un oggetto; se tutti
» gli oggetti non possono essere diversi dal *me*, dalle
» sue modificazioni, e da ciò che è esterno al *me*. Se l'*io*
» e le sue sensazioni sono l'oggetto della coscienza, egli
» non rimane altro oggetto per le sensazioni che un og-
» getto esterno al *me*. Ogni sensazione dunque in quan-
» to sensazione è la percezione di una esistenza esterna.

Io per altro non scorgo, perchè debba al tatto solo attribuirsi l'ufficio di svelarci l'esistenze esterne; anzi, se mal non m'appongo, nel §. 13 il signor Galluppi risponde all' abate Condillac, sostenitore di questa opinione, facendogli evidentemente vedere che la di lui opinione è contraddittoria al principio da cui parte, e che tutti i sensi potendo al tatto ridursi, niun privilegio debbe concedersi al tatto propriamente detto. Altre ragioni adduce il nostro filosofo contro i filosofi d' avverso parere del suo, nel §. 18. Nè qui pon fine alla discussione, giacchè nel capitolo IX di essa Psicologia, e precisamente ne' §§. 69 e segg. del medesimo capitolo dimostra con somma chiarezza e profondità la percezione del fuor di me non poter essere l'effetto dell' abito, ed esser chimere i giudizï abituali e rapidi che, associandosi alla sensazioni, le alterino. Quindi credo che il sig. A. S. leggendo attentamente i §§. da me citati, e farà meglio insieme col secondo volume del Saggio Filosofico, appieno scoprirà le potentí ragioni di tal filosofo, e la verità delle mie parole. Egli, è d' uopo ripeterlo, nulla lascia a de-

siderare su tal materia cotanto importante, mettendo il lettore in istato a poter giudicare con cognizione di causa.

Ma, prima di chiudere queste riflessioni, parmi esser mio debito paragonare il merito del signor Galluppi con quello del signor Pezzi. Io non faró questo paragone estesamente, e ciò per molti motivi, il primo de' quali è la brevità: mi contenterò di offrire in poche parole la somma delle cose importanti de' due filosofi.

Quadro dimostrante il merito comparativo di Pasquale Galluppi e Carlo Antonio Pezzi.

Pezzi	*Galluppi*
Molte idee anotomiche e fisiologiche.	Poche idee anotomiche e fisiologiche.
Pochissime parole sulle leggi del raziocinio, ossia quasi assoluta mancanza di logica.	Analisi completa del raziocinio con sensatissima discussione d'interessanti quistioni.
Mancanza di dottrine relative all' ideologia: per esempio non si vede esame della teoria di Hume sulla causalità, non discusse le idee del tempo e dello spazio secondo Kant ec. Generalmente l'autore non tien conto delle quistioni che sono agitate da' filosofi. Nemmeno veggonsi cenni sull'Idealismo, Trascendentalismo, Empirismo ec. Quanto alle facoltà dell'anima, sebbene non trattate con profondità, pure qualche lode è da riferirsi all'autore pei rapporti di che spesso fa cenno, aventi il fisico col morale. Insomma io avrei desiderato che l'autore fosse più profondo ed esteso in logica e metafisica.	Laboriosa indagine sull'origine dell'idee con esame di problemi di grave importanza. Analisi diligente delle facoltà dell' anima, e confutazione del sensismo. Medesimamente esposizione e profonda confutazione dell'Idealismo, Trascendentalismo, ed Empirismo. L'autore in somma nulla lascia in dietro, per quanto un'opera elementare il comporta, di quelle ricerche di che in Pezzi evvi penuria, e, che più monta, con grande penetrazione sempre le ragiona. Più estesi cenni sulle relazioni fra le due nature si desiano nella sua opera.

Questo confronto, che ognuno può istituire avvicinandosi ad essi autori, fa vedere che se il Pezzi abbonda di alcune conoscenze, è mancante di moltissime indispensabili alla solida base della scienza; nel mentre il Galluppi, se scarseggia di alcune idee, siccome da taluni si dice, tuttavolta i suoi elementi sono un corso completo di logica, metafisica e morale. Nulla dico della penetrazione di spirito, perchè è oggimai risaputo da tutti che Pasquale Galluppi ad istesissima erudizione filosofica, congiunge profondità di mente tale, in guisa che non solo dagl' italiani, ma eziandio dagli stranieri è stato a cielo levato.

Fo fine a queste osservazioni con una ingenua confessione. Io rispetto fra gl' italiani filosofi moderni Pezzi, Soave ec. ma ammiro e venero oltre modo Genovesi, Galluppi e l' Autore del *Nuovo Saggio sull' origine delle idee, perchè tre grandi filosofi* (*).

(*) Quest' opuscolo vide la prima volta la luce nel 1836 pei tipi del Fiumara.

ANNOTAZIONI

(1) Opus. d' Introd. alla Filos. Cap. IV. — Elem. di Filos. vol. V. cap. I. §. 1. — Filos. della Volontà, vol. 1. Pref.

(2) Elem. di Filos. vol. 4. cap. V. §. 78.

(3) Il sig. Critico sarà compiacente indicarmi il volume, il cap. il §. in che il sig. Galluppi impegna i giovanetti studiosi a saper la filosofica rivoluzione, di cui lo stesso Critico parla, perchè non mi è venuto fatto vederla in esso filosofo. Il sig. A. S. dovrà pure dirmi perchè la rivoluzione di cui ei parla è *vera*. Perchè l' addiettivo *vera?*

(4) Elem. di Filos. vol. 3. cap. 1. §. 8. pag. 18 e 19.

(5) Lezioni di Filos. tom. 1. Lez. 3. tom. 2. Lez. 2.

(6) Saggio Filos. vol. IV. cap. 1, §. 4.

(7) Elem. di Filos. vol. 3. cap. 1. §. 6. pag. 14 e 15.

(8) Op. cit. vol. 1. §. VI. pag. 15, 16 e 17.

(9) Op. cit. vol. 2. cap. V. §, 35. pag. 82. Vedi il 4. vol. cap. V. §. 31 del Saggio Filos.

(10) Elementi di Filos. vol. 2. cap. V. §. 39. — Saggio vol. 4. cap. V. §. 32.

(11) Opuscolo sull' Analisi e Sintesi §. IX.

(12) Chi vuole approfondirsi in questa materia legga, oltre alla logica, all' opusc. sull' Analisi e Sintesi, il secondo cap. del 1. vol. del *Saggio sulla Critica della Conoscenza* di questo illustre ideologo. Egli in questo cap. solve sei difficili ed importanti problemi, alcuni de' quali sono *desiderata* del celebre Degerando. Uno di questi quesiti si è: *Il sistema che ammette l' esistenza e l' utilità de' principi a priori, è esso compatibile con quello che rigetta le idee innate?*

(13) Essai Philosophique chap. 6. §. 16.

(14) Hist. Comp. Des Sist. liv. 2. chap. 4.

(15) Psyc. Rat. sect. 1. cap. 4. §. 398, 399 e 400. — Lez. di Filos. vol. 2.

(16) Elem. di Filos. vol. 1. cap. 2. §. 24. pag. 55, 56 e 57.

(17) Op. cit. vol. 1. cap. 2. §. 25. pag. 58, 59 e 60.

(18) Vol. 2. cap. XLVIII. §. 361.

(19) Traité Elementaire di Aritmétique par la Croix §. 28 — Vedi i capitoli II. III. VI. del 1. vol. del Saggio Filos. sulla Critica della Conoscenza.

(20) Cap. 3. §. 28.

(21) Vol. 1. cap. 3. §. 85.

(22) Elem. di Filos. vol. 1. cap. 3. §. 30.

(23) Saggio Filos. vol. 1. cap. 3. §. 86. — Elem. di Filosofia, vol. 1. cap. IV. §. 44 e segg. del cap.

(24) Vol. 1. cap. IV. §. 43.

(25) Psicolog. cap. 2. §. 12.

LA FISIOLOGIA CALUNNIATA DI MATERIALISMO

Animus gaudens aetatem floridam facit,
spiritus tristis exiccat ossa.
PROV. XVII. 22.

Corpus enim quod corrumpitur, aggravat
animam, et terrena inhabitatio depri-
mit sensum multa cogitantem.
SAP. IX. 15. *(vedi II Cor. V. 1 Rom. VII 25)*

§. I.

Le indagini de' fisiologisti, relative alle attinenze dell' organismo colle facoltà pensanti, sono utili e necessarie al psicologo e non conducono al materialismo.

É ormai valico più d' un lustro, che io sentivami da un tale sussurrare all' orecchio: *volgete l' animo alla Notomia, alla Fisiologia* ecc. *e conoscerete esser chimera platonica lo spirito;* e poi da un altro, che udivami dire un che sulla immaterialità dell' *io* : *se foste medico, non ragionereste così.* Alle quali cose quantunque io rispondessi, pure per dar pace alla mia coscienza, e perchè avea conosciuto, avere il *me* delle attinenze coll'organizzazione, la cui cognizione è essenziale alla Filosofia, mi rivolsi alle predette scienze — studiai gli organi e le loro funzioni, studiai . . . . ma qual fu la mia sorpresa in vedere, che il *vantato materialismo* della Fisiologia è un sogno, anzi un insulto fatto a sì bella ed utile scienza!

La Fisiologia, attenendoci alla parola, significa scienza della natura, e dovrebbe occuparsi di tutto che è in natura; ma essa anzichè spaziarsi in campo tanto esteso, si è ristretta alle funzioni, alle leggi degli esseri organizzati nello stato sano. E siccome questi sono o vegetabili, o animali, o uomini, però è nata la *Fitotomia* o Fisica vegetabile, la *Zoonomia* o Fisica animale, dottrina dell'economia animale, e *Fisiologia Comparata*, se indaga le differenze fra gli atti vitali dell' uomo e quelli degli animali, e finalmente *Antropologia* o *Fisiologia* Medica, se

ha per obbietto gli atti vitali dell' uomo (1). Laonde era naturale, che quest' ultima si occupasse delle funzioni intellettive ed affettive dell' uomo, che sono atti vitali e i più nobili; e dopo aver durate non poche fatiche conobbesi alla fine, il cervello esser lo strumento principale di sì nobili facoltà, dico principale, perchè non si può escludere il concorso degli altri organi inservienti alla vita relativa, come sensi, ossa, muscoli ec. Il fisiologista di mente debole può qui dire: *ogni funzione ha i suoi organi, il pensiero è una funzione, ha dunque il suo organo, che è il cervello; or se accordiamo al cervello un' anima per agire, dobbiamo concederla agli altri organi; e però lo spirito è una chimera da' metafisici ideata.* No, io rispondo; è una realità, e voi v' ingannate negandola. Ditemi, come sapete che il cervello è l' organo delle facoltà pensanti? perchè l' esperienza vi ha mostrato, che tutto ciò che altera, o distrugge il cervello, altera, o distrugge il pensiero, che dopo lunga meditazione la fronte dà segno di speciale calore e la testa duole (il che è conforme a quella legge notissima per cui cresce il calore, aumentando l' azione di un organo o si sviluppa il sentimento di fatica), che negli animali *vertebrati* la perfezione graduale delle industrie, degl' istinti è in proporzione del perfezionamento graduale del cervello ec. avete adunque conchiuso, il cervello è il *principio efficiente* del pensiero. Questa conclusione è illegittima: due fenomeni, che costantemente si veggono congiunti, non segue per questo solo, che l' uno sia causa dell' altro; è questo quel sofisma che nessuno ignora: *cum hoc, ergo propter hoc.* — *Adagio*, risponde egli: *c' è l' analogia, perchè nelle altre funzioni riguardandosi gli organi quali cagioni efficienti, dobbiamo in quelle pensanti riguardare il cerebro causa efficiente.* No, quest' analogia, non c' è affatto. Nelle nutritive funzioni voi avete *qualche cosa* di più, che non si ha in quelle pensanti: ed in queste è una *particolarità*, che non si ha in quelle. Così, in quelle digestive, voi avete veduto non solo che l' alterazione, o distruzione del tubo digerente è seguita da disturbo, o nullità nella rispettiva funzione, ma avete eziandio osservato la sostanza introdotta cambiarsi in passando nelle diverse porzioni

di detto canale, e quindi assorbirsene una parte, cioè la chilosa, e l'altra, le fecce, espellersi. Lo stesso dicasi della respirazione, i cui organi, i polmoni, sonosi osservati pieni d'aria, e parimenti della circolazione, di cui le arterie e le vene hanno offerto il sangue, e così delle altre automatiche funzioni. Ma, quanto al cervello, voi sapete, che i sensi trasmettono mercè i nervi allo stesso le impressioni, quindi si mostra il pensiero, la volontà nasce, la quale mercè i nervi trasmette ad alcuni organi de' movimenti; che le alterazioni avvenute nell'apparato cerebrale sono da rispettive alterazioni nel pensiero seguite ec.; ma non avete osservato le sensazioni, le idee e qualsiasi prodotto mentale, nel cervello, come il cibo negl' intestini, l'aria ne' polmoni, il sangue nelle vene. E ciò debb'esser così, perocchè evvi una diversità fra il mezzo con che prendesi cognizione degli atti del pensiero e quello della vita nutritiva. Gli atti di questa si percepiscono coi *sensi*, quelli della vita intellettiva, invisibili ed intangibili, son conosciuti per *coscienza*. Essi non avendo alcuna delle qualità de' corpi, cioè non essendo duri o molli, freddi o caldi, lisci o scabrosi, colorati, sonori ec. non possono conoscersi co' sensi. Chi col senso tenta conoscere il mondo intellettivo, opera l'impossibile, commette peggiore errore di colui che vuol conoscere gli odori colle mani, o cogli occhi, o colle orecchie. Possibile che la mente senta sè fuor di sè? o trovi se stessa, ove ella non è? Non abbiamo adunque l'asserita analogia. Dal che deducesi, che il saggio fisiologista, conoscendo, che gli atti intellettuali non offrono gli stessi caratteri degli atti automatici, val quanto dire, quantunque soggiacciono alle alterazioni del loro organo, pure non se ne osservano in esso i prodotti e sfuggono alla sensibile *esterna* osservazione, e si manifestano all' *interna* soltanto, terrà conto insieme di *ciò* che è *fisiologico* e di *ciò* che è *psicologico*, o per dirlo in altri termini, userà l'osservazione *esterna* e la *interna*. Sì, è mestieri applicare la riflessione a qualunque specie di fatti positivi, e gl' interni non sono meno positivi degli esterni: anzi son tanto positivi, quanto che senza di essi non sapremmo che esistes-

sero gli esterni. Si dirà per taluni : *il fisiologo procede coi sensi, coi quali nulla vede di spirito, e però per lui quest'essere intelligente immateriale è una chimera.* Debbo , o no rispondere a sì futile argomento ? Il farò per te, Giovinetto, cui intendo istruire — altri non avrà forse bisogno delle mie istruzioni. Che diresti di colui, che intendesse alla investigazione delle nutritive funzioni colla coscienza, e perchè in essa non le vedesse, negherebbele? Diresti *ha perduto il ben dell' intelletto ;* così dee dirsi del pseudo-fisiologo. Sì , perchè osserva per metà , ed in questa sforzasi ridurre l' altra metà , che in quella non trova, nè trovar può , e perciò nel suo pensiero distruggela. Ma da chi egli ha tal potere? Da nessuno. L'uomo con tutta la sua ragione non può *creare* una facoltà , nè *annientarne* alcuna , solo può *percepire* e *ragionare* .... Se fosse lecito sopprimere una facoltà per negarne le istruzioni , grandissima ragione avrebbero gli idealisti di sciogliersi da ogni uso de' sensi, e perciò dire, come han detto , *i corpi non sono.* Ma chi è quell' uomo di buon senso , che voglia acconsentire a' sogni di questi visionarî ? Nessuno. — Nessuno adunque farà buon viso a' sogni del pseudo-fisiologo.

Se poi egli vuol limitare la Fisiologia ai sensi, facciaIo pure a suo senno , ma non avrà diritto in tal ipotesi discorrere delle mentali funzioni, perchè da' sensi non isvelate : sarà in tal caso la scienza della vita ristretta alle vegetative funzioni, e niente altro, ed allora non sarà nemmeno conducente al materialismo. Ma no , ei dapprima ammette la coscienza , apparandone da essa la realità delle spirituali funzioni, chè non vi ha altro mezzo a cui ricorrere, e poscia, per ridurre il morale al fisico, ponendola in non cale, abbandonala ; vuol conoscere il subbietto a cui esse appartengono coi sensi, i quali non potendo mostrare che materia, osa dire: *lo spirito non è* — come se la coscienza fosse guida infedele: e se tale, perchè ammetterne le istruzioni ? come se fosse lecito ammetterla in un caso e a capriccio rifiutarla in un altro — come se la coscienza ben meditata non isvelasse quell' *io* sempre *identico*, sempre *uno* in mezzo alla farragine di diverse modificazioni alle quali soggiace. La coscienza riflessiva,

convien ripeterlo, è la stella polare di chi intende alla cognizione del pensiero dentro il cerchio della empirica psicologia ; è la fiaccola che dee guidarlo nel santuario dei suoi pensieri. È simile il raziocinio del supposto fisiologo a quello di un *idealista* , il quale dopo essere istruito da' sensi dei fatti esterni , si volge alla coscienza per conoscerne l' essere , a cui appartengono , ed in questa non vedendolo , perchè veder nol può , lo nega , anzi lo immedesima col *me*. Fra l' idealista e il pseudo-fisiologo lo *intento* è diverso , ma il *metodo* è lo stesso. Nè pur monta il dirmi : *voi ammettete il sopradetto metodo, perchè credete l' anima spirituale , ma se questa è materiale, cadrà la coscienza, e dovremo ricorrere a' sensi : anzi fate una petizione di principio, ammettendo lo spirito per la coscienza , e questa per quello*. Al che è facile rispondere. Io non ho detto : l' anima è immateriale, la coscienza dunque esiste, e ad essa bisogna rivolgersi , ma ho detto, e dirò finchè mi basti il fiato : che da natura avendo l' uomo due modi di percepire , l' uno coi sensi , l' altro con la coscienza , e che le funzioni del pensiero essendo impercettibili co' sensi, non puossi ad essi interrogare , se vuolsi vera risposta , ma volgersi alla coscienza. La Psicologia non adotta adunque la coscienza, deducendola dalla semplicità dell' *io*. Che tal metodo poi apra al psicologo la via allo spiritualismo, è un' altra cosa, perchè coi sensi non verrà mai fatto scoprire ciò che ad essi si sottrae ; e l' errore nel metodo conduce a falsi risultamenti. La petizione di principio non ha dunque luogo. Ricorre perciò il psicologo alla coscienza, senza porre l' anima semplice , quantunque siffatto metodo lo conduca alla cognizione della *metafisica unità*. Ma se il filosofo proclama base precipua della psicologia empirica la coscienza, non dee arrestarsi ad essa soltanto, chè debb' avvalersi di altri mezzi , che servono a sviluppare e rendere compiuto l' esame del pensiero. Invocare in tutto e soltanto la coscienza , invocare in tutto e soltanto i sensi , si è essere esclusivo , si è svisare bruttamente la scienza. È perciò mestieri al mezzo del *senso intimo* congiungere, oltre alla ideale visione , i *mezzi esterni*.

L' uomo è veramente il capo d' opera della creazione;

in esso , per chi ben lo contempli , risplende a vivissimi tratti :

« La gloria di *Colui* che tutto muove ».

Ma questa stessa complessione di fenomeni , che in lui osservansi e i loro reciproci rapporti, ne rendono malagevole e l' analisi e la sintesi. Così guardarlo da un sol lato, è poco, ridurlo a questa qualsiasi veduta, è errore; convien dunque conoscerne i costitutivi e complessivamente guardarli. Se volgete il pensiero a quella vita dell'*io*, che fenomeni maravigliosi si appresentano al vostro sguardo! studierete non il mondo che sta rimpetto a voi , ma il subbietto e i modi con che lo comprende; eppure ciò non basta. Quest' *io* è unito strettamente al corpo organico, e quantunque da questo distinto per natura , pure, vivendo in esso, ha reciproche attinenze con lui, la quale cognizione relativa è tanto importante , quanto quella dell' *io* e delle sue funzioni. Perocchè chi si propone studiare una cosa, che ha de' rapporti con un'altra e trascura cosiffatte relazioni , imperfettamente la studia, se pur non incorre in gravissimi falli, attribuendo esclusivamente a quella ciò che è prodotto per l' influenza di questa. Il quale errore de' metafisici muove dal timore d' imbattere in materialismo; ma questo timore è panico, perchè eglino stessi confessando l' uomo esser costituito di duplice sostanza, fisica e morale, interna ed esterna , materiale e spirituale, deve perciò in esse aver luogo vicendevole relazione, e la filosofia non può, senza mutilar se stessa, ometter la cognizione di cosiffatti reali rapporti. Fa al certo meraviglia vedere che i filosofi conoscano, che l'anima ha per lo mezzo de' sensi le sensazioni , esegue per lo mezzo di taluni organi i suoi voleri, e poi credere che sia materialismo ammettere le vicende, alle quali l' essere spirituale soggiace per taluni cambiamenti nella stessa organizzazione avvenuti. Ditemi, mi volgo a cotali filosofi, da chi avete apparato che l' anima ha pe' sensi le sensazioni? che essa, mercè taluni organi, mette ad effetto i suoi voleri , che le alterazioni avvenute negli organi sensori e motori son seguite da alterazioni nelle relative facoltà di sentire e volere? — Dall' esperienza , diranno , abbiamo avute tali istruzioni — Ebbene , io rispondo , non è la

stessa esperienza quella che mostra a' fisiologisti le relazioni del sistema nervoso coll' intelligenza ? Nessuno, purchè abbia studiato alcun che di Fisiologia, può negar ciò. Ho detto purchè abbia studiato le dottrine fisiologiche, perchè si disprezzano, si grida al materialismo, perchè s' ignorano. Qui non si tratta di conoscer l' *io* e le sue funzioni, ma le attinenze che l'organismo, e principalmente il sistema nervoso, ha con esso. Vedi curioso fenomeno ! I psicologi accusano la Fisiologia di materialismo, e i pseudofisiologi ne convengono : e perchè ciò ? perchè quelli la ignorano, questi, rinegando la coscienza, voglion conoscere l'anima co' sensi. Ma se lo studio della Fisiologia conduce il savio ed imparziale filosofo a purgarla dell' ingiusta taccia di materialismo, lo rafforza pure nell' idea che allo elemento *psicologico* dee congiungersi il *fisiologico*.

Il filosofo che trascura l'elemento fisiologico commette grave errore. L' *io* esiste ed opera : chi oserebbe negar ciò? ma nell'organismo esiste e mercè di esso opera: è questo pure un fatto , o se vuolsi deduzione legittima d' infiniti fatti : ma il psicologo astrae l' *io* dall' organismo , e dandogli un' esistenza indipendente, esamina l' *io*, non qual è in realità, ma idealmente : ecco il suo errore. Il volgo cammina diversamente, perchè esso percepisce l' *io* ma insieme all'organismo il percepisce, e ciò per associazione o sintesi necessaria operata sin dai primi istanti della vita mentale, e non analizza; ecco il suo errore, il suo materialismo — quando il psicologo non sintesizza , ecco il suo idealismo. La deficienza di analisi produce l'errore del volgo, quella di sintesi l' errore del psicologo. E, sul difetto di sintesi, siami permessa questa riflessione. È mestieri insegnare a coloro che nol sanno, e ricordarlo a coloro che non lo ignorano, ma non ne fanno debita applicazione, che la divisione dello scibile in vari rami è stata operata per nostro comodo , per sorreggere la limitazione del nostro spirito, per conoscere meglio la natura ; ma quando questa divisione subbiettiva si trasporta assolutamente negli obbietti , anzichè aver guadagno , si ha grande discapito. Vo' dire che gli esseri tutti hanno delle relazioni, tutti sono legati , divedendo adunque le scienze non dovete credere che gli obbietti di esse sieno per ef-

fetto della vostra divisione slegati, divisi, essi sono sempre ciò che erano pria della divisione, cioè aventi le stesse connessioni. Che bisogna far dunque per evitar lo errore? Aver sempre presente, che la divisione dello scibile è artificiale e subbiettiva, nata dalla nostra pochezza; e perciò bisogna, nel discutere l' oggetto speciale di una qualsiasi scienza, guardarlo non isolatamente, ma complessivamente, nelle sue relazioni; bisogna in somma *sintesizzare*. Applicando questo discorso al nostro argomento si vede ad evidenza d' onde proceda l'errore de' psicologi, i quali immersi nella loro astrazione, non conoscono che quantunque la loro scienza si occupa dello spirito, ed altre scienze del corpo, in cui quegli è ed opera, pure l' *io* avendo rapporti col corpo, la scienza psicologica non dee trascurarli.

Credo non aver detto quanto basti. La scuola di Scozia che si avvisò, la Fisica doversi includere nella Filosofia, non pose mente che con più ragione la Fisiologia dovrebbe esservi compresa, giacchè quella (la Fisica) si occupa delle leggi generali dei corpi, mentre che questa (la Fisiologia) dà la cognizione delle leggi degli esseri organizzati, ed il pensiero obbietto della psicologia appartiene agli esseri di tal natura. E poi la Fisiologia si giova dei lumi della Fisica. Ma il principio, d' onde muove detta scuola, è falso. Perocchè il porgersi due scienze degli aiuti, non importa che debbano ridursi ad una, purchè il loro oggetto sia diverso. E però la filosofia giovandosi delle idee dell' Anatomia, Fisiologia, Fisica ec. non è nè l' una, nè altra di esse scienze: e ripeto che essendo gli esseri tutti legati con iscambievoli relazioni, le scienze tutte debbano fra loro esser legate. Tutta la differenza sta in questo, che talune relazioni sono immediate, altre mediate e prossime, ed alcune rimote. Così la Filosofia che si occupa delle funzioni dell' intelligenza, questa avendo relazioni coll' organismo, perciò essa scienza è congiunta immediatamente colla Fisiologia, ma questa avendo dei rapporti coll' Anatomia, Fisica, Chimica ec. la Filosofia è mediatamente legata con quest' ultime scienze.

Dalle quali cose è forza dedurre che, essendo oggetto, non unico, della Filosofia l' umana intelligenza, pure alla

completa cognizione di essa non si perverrà giammai, se pur non s'imbatterà in molti e gravi falli, senza giovarsi dei lumi che son porti dalla Fisiologia, Anatomia, Zoologia, Fisica ec. cioè senza legarla ad esse scienze, quantunque non possa confondersi colle stesse (2). Imitiamo l'andamento della natura nel produrre le ricchezze, delle quali se la divisione dei travagli ne è una causa, l'associazione ne è pure un'altra.

Proseguiamo il nostro argomento, anzi interniamoci in esso a tutt'uomo. Il volgo stesso per significare che uno ha, o pur no giudizio, suol dire che ha o non ha *cervello*, che ha *testa forte*, se ha mente elevata. Gli antichi faceano le loro pitture, o sculture degli eroi con fronte spaziosa e prominente, e la favola fece Ercole con gran corpo e piccola testa, fece escir Minerva dal cervello di Giove. Eran questi, simboli di una gran verità all'ingrosso concepita; ma gli autori n'eran materialisti? No, e perchè debb'esserlo il fisiologo? Egli non fa altro che internarsi negli organi e scoprirne le più recondite azioni, ossia rende scientifico, sistematico, ragionato, dimostrato ciò che era puro sentimento. Eppure quanto tempo è passato, affinchè si prendesse la vera via! Si traviò co' sistemi *fisiognomonici* del Porta e del Lavater, sistemi oggi precipitati nella dimenticanza, ma che sempre movean dal vero concetto di esistere nell'organismo relazioni colle intellettive ed affettive facoltà -- eran false soluzioni di un esatto problema. E se spingiamo il nostro sguardo presso gli antichi e taluni moderni, quantunque in diverse sentenze, li vedremo sempre occupati ad assegnare nel corpo la sede dell'anima. Se Pitagora, Platone, Galeno stimavano sede dell'animo il *cervello* ed altri altre parti di esso, come Erofilo i *grandi ventricoli del cervello*, Servetto l'*acquidotto di Silvio*, Auranti il *terzo ventricolo del cervello*, Cartesio la *glandola pineale*. Varthan e Schellhammer la *punta della nascita della midolla spinale*, Drelincourt, Malacarne il *cervelletto*, Bentekoè, Lancisi, Lapeyronnie il *corpo calloso o grande commisura del cervello*, Willis i *corpi striati*, Vieccessens il *centro ovale della sostanza midollare*, Ackermann i *tubercoli dei sensi* (strati ottici e corpi striati) pure Aristotile, Ippocrate e

gli stoici ne collocavano la sede *nel cuore*, ove l' animo pascesi d' una materia pura e luminosa, separata dal sangue, Erasistrato nelle *meniggi*, Van Helmont nello *stomaco* ec. Quantunque diversamente fra loro opinassero, pure convenivano in quest' idea; nel corpo essere una parte, ove il principio pensante ha seggio, e però tal parte detta impropriamente sede, essere in attinenza col pensiero e concorrere al suo sviluppo. Chi oserebbe dirli materialisti? Ma come conoscere le funzioni di quest' organo, se la sua anatomia sino a Fracassati e Rolando consisteva a tagliarlo verticalmente, orizzontalmente, e ridurlo nelle più sottili fettoline? Se tutta la scienza di esso consisteva nel dare un nome vago, e talora bizzarro alle sue parti? Cercavasi in esso *ventricoli, corpi striati, corni d' ammone, piedi d' ippocampo, volte, ponti, pilastri, salteri, natiche, testicoli*, e che so io! Quanto a' nervi, prendevano tutti origine dal cervello, ed il sistema nervoso della colonna vertebrale, non ne era che un prolungamento. Poco innanzi a Meckel e Soemmering, si credeva che non restassero a farsi altre scoperte sul cervello, che quelle che hanno per oggetto l'origine dei nervi. E dopo le fatiche di Vicq d' Azir, di Prokaskà, dei Vènzel, tutti riguardano come prosunzione il cercare qualche cosa di nuovo, o un ordine di organizzazione differente in questo molle apparecchio, già creduto a sufficienza perlustrato. Lo stesso Pietro Frank con questo consiglio invitava Gall a desistere da' suoi lavori. Ma nè Rolando nè Gall vollero arrestarsi (3); il che fu sommamente utile per la scienza. Ma torniamo al nostro assunto, da cui sembra esserci alquanto dilungati.

Se è fuor di dubbio che il sistema nervoso è l' organo dell' intelligenza, è lo strumento principale delle funzioni istintive, affettive, intellettive e de' movimenti, le indagini dei Fisiologisti non solo non conducono al materialismo, ma offrono al psicologo quei materiali, coi quali può compiutamente innalzare l' edifizio dell' umana intelligenza. I filosofi prendono dai Fisiologi che i nervi sono gli strumenti della sensibilità, non possono perciò, senza contraddirsi, rifiutare le altre istruzioni.

Si è pure imputato di materialismo il sistema del ce-

lebre Gall, ma agli occhi del pensatore tale imputazione è calunniosa. Si posseggono in primo luogo quelle idee, che solo possono mettere in istato il sapiente a portar vero giudizio sur esso sistema? Si ha in secondo luogo studiato? Chi è privo d' una di queste due condizioni non osi dirne parola — Ma Gall, si dirà, ammette venzette organi destinati ad altre tante facoltà, come la musica, la poesia ec. ognuna delle quali è fornita di sensibilità, memoria, giudizio ec., e, secondo lo sviluppo di taluno di questi organi, nell'individuo avrà luogo lo sviluppo d' un talento particolare — Benissimo, io rispondo, ma non veggo il materialismo, che voi gli apponete. Perocchè gli organi, nei quali Gall divide il cervello, sono strumenti e niente altro che strumenti, e la perfezione, e lo sviluppo di essi metterà lo spirito in istato ad esercitare quelle sublimi facoltá di che è dotato. E si sa che un abile sonatore eserciterà tanto meglio la sua abilità, quanto lo strumento di che usa sarà più perfetto, e per tanto non si derogherà nulla alla sua abilità, facendola dependente dalla perfezione dello strumento. Facciamo per poco astraziono delle idee galliane. Quei filosofi e fisiologi che pria di Gall, riguardando il cervello, quale strumento del pensiero, si studiavano stabilire norme materiali, quali misure della intelligenza, eran materialisti? Certo nessuno riferirà la taccia di materialismo a que' filosofi e fisiologi antichi, o moderni che la *dimensione assoluta del cervello* credevano dovesse rappresentare i gradi delle intelligenze, o il *peso del cervello relativamente al peso del corpo*, *o la proporzione fra il cervello e i nervi*, *o il rapporto tra la midolla allungata ed il cervello*, o *il rapporto delle parti del cervello fra di esse*, o *l' angolo facciale di Camper*, *o l' occipitale di Daubenton*, o *il numero delle fogliette del cervelletto di Malacarne*, o in fine la *proporzione tra il cranio e il viso*. Essi credean certo che la perfezione dell' organo influisse sullo spirito sì riguardo alle facoltà, come a' talenti speciali, essi intanto per questo solo non eran materialisti: perchè adunque il sarà Gall? Egli non ha fatto che considerare il cervello, o meglio massa encefalica, non qual unico strumento, ma complesso di strumenti; ei non solo ha preteso determinare

il *grado* dell'intelligenza, il che erasi tentato pria di lui, ma lo *scopo*, egli, mi si permetta l'espressione, ha *particolarizzato* ciò che altri dicean in *generale*. Or se il considerar l'encefalo non unico organo, ma un aggregato di essi, se l'assegnare non il *grado* soltanto, ma lo *scopo* dell'ingegno, è dottrina materialista, io non so allora come potrà ogni sapiente, che fa l'anima dipendente dal cervello, scusarsi di materialismo, non so se i filosofi ragionano, o farneticano. E sì, sragiona al certo colui che ti crede non materialista, finchè ammetti in *generale* il fatto della dipendenza del morale dal fisico, specialmente dal cervello, ma che poi ti grida al materialismo, se ti farai a *particolarizzare*.

Ma dicono taluni: nel sistema dell'organologia per ogni organo dovrebbe esservi un *io* fornito di sensibilità, memoria ec. mentre la coscienza ci dice *uno* esser l'*io*: il sistema frenologico si oppone adunque ai fatti di coscienza, che provano la *metafisica unità* — Vi chiedo scusa, il vostro ragionamento non mi va a genio. Dovrebbero esservi tanti *io* nel caso che il Gall non ammettesse anima, il che non è, chè anzi dichiara che gli organi sono meri strumenti dello spirito. Sta bene perciò che malgrado la moltiplicità degli organi l'*io*, è uno, perchè gli organi non sono che strumenti. Non si oppone dunque ai fatti di coscienza, se non nel caso che noi lo crediamo materialista, ed allora il materialismo è in noi, e non già nel galliano sistema. Ma soggiungono: Gall fa l'anima troppo dipendente dagli organi, perchè un individuo, che dalla natura ha sortito la disgrazia di avere lo sviluppo di un organo delle basse e ree tendenze, sarà da inevitabile necessità tratto a' delitti — Rispondo a ciò che sarà la frenologica dottrina in tal caso conducente al fatalismo, e non al materialismo, e si sa che ogni materialista è fatalista, ma ogni fatalista non è materialista. In tal caso sarà d'uopo correggerne il fatalismo. Ma insorgono: le idee di Gall sono state rimbeccate sì riguardo alla moltiplicità degli organi, che al numero, al sito ed alla corrispondenza delle protuberanze nel cranio, anzi taluni su questo ultimo punto han gridato al ciarlatanismo, e qui faran sentire molti nomi benemeriti alla Notomia e Fi-

siologia — Come ognun di leggieri conosce, qui cambiasi lo stato della quistione, giacchè io non pretendo che tal sistema sia vero, ma voglio purgarlo dalla taccia di materialismo. Io ho mostrato che la cranioscopia non conduce al grossolano materialismo; il tempo farà vedere se sia vero o no; ma, qualunque siane l'esito, son certo che non precipiterà sì presto nella dimenticanza, in cui sono i sistemi del Lavater e della Porta.

Chiudo questo §. colle parole dell' egregio professore di Fisiologia Martini « Gli autori di psicologia, quei » medesimi che levarono grido di sè, errarono più volte, » perche trascurarono gl' insegnamenti della Fisiologia. » Non si può per niun conto avere un' esatta cognizione » dell'uomo, senza conoscerne la struttura. Sinchè viviamo guaggiù l' animo abbisogna dal ministerio del corpo, e perciò non solo giova, ma è necessario aver coltivato la fisiologia per trattar profondamente la psicologia » (4).

§. II.

Genesi della calunnia apposta alla Fisiologia.

Conoscere il modo della generazione degli umani errori è tanto importante, quanto lo evitarli, e però non sarà discaro che dica alcun che sull' origine del pensiero, oltre modo ingiurioso, alla fisiologia apposto: così saremo in istato di tenerci lungi da cosiffatto errore, che ha prodotto l' esclusione nella psicologia dello elemento fisiologico, il che significa, ha dimezzato, mutilato la scienza della vita mentale.

L' uomo ebbe da natura largiti dei modi di percepire: uno gli dà la cognizione del mondo *esterno*, *materiale*, l' altro del mondo *interno*, *intellettuale*.... Se egli coi sensi percepisce i *fatti esterni*, cioè i corpi colorati, caldi, freddi, odorosi, saporosi, estesi, in moto ec., a dir tutto in poche parole, ciò che fuori di lui avviene, colla coscienza prende cognizione de' *fatti interni* vale a dire, delle idee, de' giudizî, de' raziocinî, desiderî, risoluzioni ec. in somma di ciò che intimamente in lui avviene. Or, siccome l' uomo munito di sensi non è per questo solo

fisico, chimico, naturalista ec. così, quantunque dotato di coscienza, non è perciò solo filosofo: è mestieri volgere la riflessione a ciò che porge il senso, a ciò che svela la coscienza. Quindi è che egli applicando la riflessione o meditazione a' *fatti esterni*, cioè a quelli manifestati dai sensi, forma le scienze che han per oggetto i corpi; concentrandola sui *fatti interni*, su quei svelati dall' intimo senso, e mercè l' apprensione intuitiva, dà vita alla psicologia propriamente detta: sì, questo ritorno che fa l' *io* di *sè* in *sè* e con *sè*, fonda la scienza del pensiero. Ma gli uomini fanno egual uso dei sensi e della coscienza? meditano tutti sulle rivelazioni di quelli e di questa? No certamente, perciocchè avvi taluni uomini che sin dai loro teneri anni han rivolto il pensiero agli obbietti posti di fuori; essi tutto ciò che sanno, lo conoscono pei sensi, perchè la loro riflessione han concentrato esclusivamente sugli obbietti di questi. Dal che segue che ei danno importanza solo alle scoperte che ottengono pei sensi, e ciò può giugnere al grado di credere che non possano ottenersene altre, in altra maniera, e di non lieve importanza. Ciò è semplice e naturale, giacchè i bisogni dell' uomo attirano la sua meditazione all' esterno, l' esercizio frequente rende facile siffatta inclinazione, e si forma quindi l' abito di conoscere per mezzo del sensi. È perciò necessaria ferma e risoluta meditazione, e per molto tempo, affine d' interrompere tal abito ed acquistare l' opposto, cioè quello di ripiegarsi in se stesso. Hanno tali scienziati il senso intimo, per non dir d' altro, ma non riflettono sulle sue rivelazioni. Quindi è che tali uomini associano finalmente la certezza a ciò che viene dai sensi, e, sopprimendo in tal modo la coscienza e l' ideale visione, credono fermamente che nulla possa sapersi, se non quello che si *vede* o *tocca*, ossia si statuisce nel lor pensiero, come verità inconcussa: *ogni idea viene da' sensi*, o *pei sensi*. Per troppo esclusivo meditar sui sensi, si finisce con dire: *tutto l' uomo sta ne' sensi*, *ogni certezza viene dai sensi*. Tale è la genesi del pensiero, di cui parlo,

Sono simili a quegli idealisti, che quantunque muniti de' sensi, pure meditando unicamente sulla coscienza, si stringono a questa, nè veggendo più in là di essa, imme-

desimano l'*oggetto conosciuto* al *subbietto conoscitore*, come quegli scienziati il *subbietto* fanno ad immagine dell'*oggetto*. Tutti han torto, perchè abusano, quelli dei sensi, questi della coscienza. Tutti han torto, perchè mutilano l'uomo, quelli materializzandolo, questi spiritualizzandolo. Tutti han torto, perchè sè stessi contradditori, i primi sentendo l'*attività interna*, i secondi non interrompendo le *pratiche esterne*.

§. III.

Alleanza fra la Psicologia e la Fisiologia.

Se alcun fisiologista (5) pretendesse *troppo?* non dovrebbe aver negato il *giusto poco*. Che diresti di un giudice che ti nega *a*, che ti appartiene, perchè hai chiesto $a + b$? Nol chiameresti ingiusto? Ebbene tal rimprovero deve a' più grandi psicologi diriggersi. Che se questi si dolgono del materialismo della fisiologia, questa è pronta e non senza ragione, alle discolpe da noi riferite in questo scritto. Non furon tutti materialisti, ella ancora dirà, e qui farà sentire gl' illustri nomi degli Haller, degli Sthal, dei Foderè, de' Matthey, de Berard, de' Virey, dei Buissou, de' Hartmann ec., e per torre d'inganno ognuno Bonnet il primo Psicologo-Fisiologico, o Fisiologo-Psicologico. Al certo se colpa non lieve è l'abuso, non lo è meno il non uso. Ma così è l'indole dell'umana mente, gir sovente per opposti sentieri, e così dal vero disviarsi. Or se è errore materializzar lo spirito, è del pari errore spiritualizzar la materia. Spiritualismo assoluto e materialismo sono sistemi esclusivi, incompleti, mancanti che or ti trasportano alle nubi, or ti gittano nel fango, come se non vi fosse luogo di star bene fra quelle e questo. L'uomo non è tutto sensi, nè tutto coscienza, dee dunque avvalersi e di quelli e di questa; rifiutare l' uno de' due è render l'uomo monco, è bruttamente svisarlo. Fisiologi e Psicologi è tempo omai che vi diate il bacio della conciliazione, unitevi come nell' uomo i sensi sono uniti alla coscienza, e cessi alla fine lo scandalo che l'uomo separi ciò che natura ha strettamente unito, che voglia distruggere ciò che natura ha creato. Vero è che non tutto sinora ci hanno insegnato i fisiologi sulle funzioni del cer-

vello, ma non dobbiamo per questo dolerci con essi, perocchè la somma difficoltà del soggetto ne ritarda i moti progressivi, ed è stoltezza rifiutare la parte, quando non si può ottenere il tutto.

Le quali considerazioni ben si addicono a que' filosofi, che proclamano il metodo sperimentale, la filosofia dell'esperienza, ed intanto si stringono all' anima unicamente. Oso dire, che sin ora non hanno conosciuto in tutta l'estensione il vero spirito del loro metodo sperimentale. Han creduto far bene dare per base alla filosofia la coscienza (quantunque non unica, nè principale) senza di questa la riflessione non potrebbe volgersi in sè e non si avrebbe quella notomia psicologica che è esclusiva all' uomo, ma si fa veramente male, fermarsi unicamente a ciò. Voi, direi a tali filosofi, rendete monca ed imperfetta la scienza, perchè non comprendete in tutta la estensione il metodo che adottate. Voi poggiate sull' interna esperienza, ma, questa essendo legata all' esterno ammettete il fuor del *me*, altrimenti restereste soli nell' universo: in altre parole ammettete la coscienza qual motivo *immediato* e *mediato:* così vi tenete lungi dall'idealismo. Ma ragionate meco. Se l' indole della coscienza è di prendere ciò che con essa è connesso, se su tale fondamento statuite il *non me*, se in tal modo evitate lo sconsolante idealismo, perchè adunque rifiutate l' altre istruzioni che la coscienza, guidata da' sensi, vi porge? Ammetterla in un caso, e rifiutarla in un altro, è evidente contraddizione. Le relazioni fra l'organismo ed il *me* son manifestate da' sensi, la coscienza le prende, il rifiutarle adunque è rifiutar la coscienza, è contraddirsi. Ecco l'alleanza fra il senso e la coscienza, fra l' uomo esterno ed interno, insomma fra la Fisiologia e la Psicologia; ecco la vera estensione del metodo sperimentale, il quale pecca non solo, perchè vuol far senza del lume ideale, ma perchè mutila la stessa esperienza (*).

(*) Quest' opuscolo fu reso di pubblica ragione pei tipi del Nobolo nel 1842.

ANNOTAZIONI

(1) Taluni autori hanno alla parola Fisiologia, sostituto quella di *Biologia*, che significa scienza della vita, ed altri *Biosofia* quasi analoga nel senso a quella.

(2) Ho spesse fiate nelle mie lezioni avuto eziandio bisogno della Botanica. Non so, come possa rispondersi scientificamente a chi ti dice, che la *Ruta graveolens* (L.), la *Sparmannia Africana* (L.), la *Vallisneria spiralis* (L.), l' *Amaryllis aurea* (L.), la *Diacœnia muscipula* (L.), la *Mymosa pudica* (L.) godono del privilegio di scotire, hanno de' movimenti spontanei, senza le risorse di detta scienza. E si noti che tal dubbio elevasi facilmente nel pensiero de' giovanetti, apparando essi dal bel principio delle filosofiche lezioni la distinzione fra esseri *sensitivi* e non *sensitivi*.

Prendo qui occasione per manifestare i miei sensi di vera sentita gratitudine verso il sig. Natale Aloysio sotto la cui scorta apparai alcun che di Botanica. Questo culto ed abile farmacista è molto innanzi nelle naturali scienze, e specialmente nella Botanica, inteso alla cui scienza fra non molto darà un saggio delle sue durate fatiche. E come avrei potuto dimostrare le *vere fisiche differenze* fra l' uomo e gli animali, senza i sussidi delle naturali scienze? Per finirla dirò, che in una mia Opera, che spero in breve pubblicare col titolo *Elementi di Ideologia Comparata* ossia *Soggio sulle differenze fra l'uomo e gli animali*, opera che mi è costata lunghe e penose meditazioni, ho colla cagione e col fatto dimostrato le vere attenenze fra la Filosofia e le Naturali Scienze.

(3) Lez. sulle malattie nervose del prof. F. Puccinotti Lez. III. Però in Italia due anni prima che Gall e Spurzheim pubblicassero la loro grande opera sul cervello, aveva l' italiano Rolando dato in luce le sue ricerche anatomiche sullo stesso organo, e devesi a lui assolutamente la prima scoperta delle ramificazioni cerebrali de' processi fibrosi, e del nuovo modo di trovarle e sezionarle. Dietro queste tracce del nostro Italiano, Gall non ha fatto che perfezionare il nuovo sistema anatomico. Così l' illustre Puccinotti, e ciò sia detto ad onore dell' Italia.

(4) Manuale di Fisiologia, pac. 11, cap. XXVI.

(5) Il sagace lettore ha conosciuto che in questo mio discorso sovente ho confutate le idee madri del dottor Brussais, sparse nel primo volume della sua opera. — *Della Irritazione e della Pazzia* — senza citarlo, perchè avrei dovuto scrivere un volume e non un cenno per seguirlo nei suoi sragionamenti declamatori mossi da manifesta bile. In vero sapeasi pria di lui che esistessero delle relazioni fra il

fisico ed il morale, e che i materialisti avessero opposto tal argomento agli spiritualisti, e le risposte, sovente dall' autore omesse, di questi, ma nessun vero e coscenzioso sapiente, per quanto io sappia, erasi fatto lecito dire dell' immaterialità dell' anima « Frattanto l' anatomi-
» co comparisce col suo scalpello: egli squarcia l' uomo morto; fa
» esperienza sull' animale vivente; il paragona coll' uomo sano e in-
» fermo, che ne possa dire il metafisico, il quale credesi disonorato
» di una simile comparazione, e gli dimostra il di lui preteso sonato-
» re da esso gratuitamente stabilito nella glandola pineale, o nel pon-
» te di Varolio, non essere altra cosa se non l' insieme dell' apparec-
» chio encefalico (Op. cit. v. 1, cap. v, sez. 1.) ». Quando si hanno le traveggole agli occhi pretendesi anco *veder* l' anima o *toccarla* (si ricordi il mio lettore di ciò che per me venne detto nel §. II.). Veramente quest' opera oltre una noiosa ripetizione degli argomenti che il materialismo ha fatto allo spiritualismo, contiene non poche asserzioni, omissione de' ragionamenti a pro della spiritualità dell' io, soventi declamazioni, ove era mestieri dimostrare, ed un ultra sensismo da me confutato nel mio quinto Opuscolo — *Dissertazione sul Sensualismo*; ma, facendo astrazione di tutte queste mende dell'opera del sullodato medico, si coglie pure un bene dalla sua lettura, quello cioè che io ho dimostrato, l' *alleanza fra la Psicologia e la Fisiologia*.

FINE